وقف کون کومز

الطف اللطائف في ...

عدد اوراق

١٥٠

١٣١

ح

کلام

١٢٧

١٠٩

کمال کن که عزیز جهان شوی
کسی که کمال نیست نیرزد بهیچ عزیز من

تملک هذا الکتاب المسمی بشرح المصابیح من [illegible]
لقدوة المتاوهین محمد بن احمد [illegible] الفقیر
البهشتی الاسفراینی تجاوز الله عنه بغفرانه
بالبیع الشرعی شیخ اسمعیل بن
شیخ محمود الشروانی الشابرانی
غفر الله لهما [illegible] سلطان الاولیاء
وبرهان الاتقیاء علی بن [illegible] الرضا
قدس الله ارواحهما سنه سبع وستین
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الله احمد على ما اسبغ من صنوف انواع نعمائه وما احتجب من لغوب احساس آلائه تواترت محاسن حقائق كمالاته وترادفت مبامن دقائق كراماته تلألأت انوار احسانه بهواديه وتزعزعت ازهار كرامته بتواليه تزعزعت اركان الطغيان بحكمته وتضعضعت اعمال الكفران بقدرته واصلي على نبيه وصفيه محمد خير خلقه في سمائه وارضه وعلى آله الطيبين المخلصين واصحابه الغر المحجلين ما دار الفلك الدوار والنجم السيار اما بعد فيقول العبد المحتاج الى الله الغني ابو العلا محمد بن احمد البهشتي الاسفرايني نضر الله غرة احواله واورق اغصان آماله ان المحققين من الاولين والآخرين مطابقون على ان الفن الموسوم بعلم الكلام اولى المرام للانام على الدوام واحق الكلام بالاغتنام والاعتمام اذ به يندفع الانصرام والاصطلام وبه يرتفع الانفصام والانتظام وبه يحصل للعالم النظام التام وللعالم الاحترام والابتسام وفيه معرفة الاسرار الحقيقية والانوار اليقينية والقواعد الاسلامية والعقائد الايمانية والمسائل العقلية والدلائل النقلية والذوات الشريفة والصفات الكريمة ومن سعد به فقد اوتي خيرا كثيرا وفاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا ولا شك ان كتاب الصحائف الالهية في هذا العلم للعقول الكاملة نهاية وللنفوس الطالبين للمطالب العالية غاية يبس على السرف ظمأ يحجب

سحر لا يدرك الواصف المطري خصائصه
وان يكن سابقا في كل ما وصفا

وكنت قد وقفت بحمد الله على ما فيه من اللطائف وقوفا يستحيه اللطيف واللطائف وقد اشار الي من عزت مسائله ولزمني من طريق الاخوة اجابته ان اكتب له شرحا متوسطا مسمى بالطف اللطائف جامعا لاحسن الطرائف مفسرا للفوائد المشكلة والفرائد المعضلة مهذبا عن الاطنابات المملة والايجازات المخلة حاويا للفروع الغريبة والنكت العجيبة والاجوبة المنيفة بتحقيق يسهل فهمه ويقرب تناوله على المبتدي الشادي والمنتهي الهادي و حافظ على الصدق ولو في حرف سمو ذيلا وادرع نيلا وداوم على تحقيق هذا المقصود وتنقيح هذا المطلوب لازال الامور بالنجاح المواد والالحاح فلم اجد بدا من التسمح بالمسارعة لانك كان تزرع تخصد فوجهت وجهي شطره الى ان تم خلقه بتوفيق الله وهدايته والى الله هو الوحي

قال المصنف رحمه الله المقصد الاول الى قوله المقدمة اقول رتب الكتاب على مقصدين المقصد الاول في المبادي وهي الاحكام التي يتوقف عليها المسائل بلا واسطة والمقصد الثاني في المسائل وهي الاحكام التي هي مقصودة من علم الكلام المقصد الاول مرتب على مقدمة وعلى ما يتوقف عليها المسائل او المبادي بوسط او بلا وسط وتليه اقسام القسم الاول في الامور الشاملة والقسم الثاني في الاعراض والقسم الثالث في الجواهر ووجه الحصر ان المقصود في هذا الكتاب اما مقصود بالذات من علم الكلام اولا والاول هو المقصد الثاني والثاني هو المقصد الاول ولا يخلو اما ان يكون المبحوث عنه فيه مما يتوقف عليه الابحاث الآتية فيه اولا والاول المقدمة والثاني لا يخلو من ان يعرض المعلوم فيه لاكثر الموجودات اولا والاول الامور الشاملة والثاني لا يخلو ان يكون في موضوع اولا والاول هو الاعراض والثاني هو الجواهر قال اما المقدمة الى آخر الفصل الاول اقول قدم البحث عن ماهية علم الكلام وموضوعه على غيره ليكون طالبه على بصيرة ولتميز العلم الذي يخوض فيه عن غيره وقال اما المقدمة ففيها فصلان الفصل الاول في ماهية علم الكلام نفسه يعني مسائله عن ذات الله وصفاته واسمائه وعن احوال المخلوقات من الملائكة والانبياء والاولياء والائمة والمطيعين والعاصين وغيرهم في الدنيا والآخرة وبقيد هذا العلم عن العلم الالهي المشارك معه في هذه الابحاث بكونه على طريقة الاسلام من كتاب الله وسنة رسوله والاجماع وكون العلم الالهي على طريقة الفلاسفة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا وحد علم الكلام انه علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام فقوله علم كالجنس البعيد ومع باقي القيود غير قوله على قانون الاسلام كالجنس القريب وقوله على قانون الاسلام كالفصل القريب ومنه يظهر ان ذات الله تعالى موضوع هذا العلم عنده اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من كونه واجبا وفاعلا مختارا او عالما وغير ذلك ولا يكون ان يبحث عنها فيه اذ موضوع كل علم ما يبحث عن عوارضه الذاتية لا عنه فان قلت لم قلت بان ذاته من حيث الصفات الا البحث عنها من هذه الحيثية من مسائل علم الكلام لا ذاته من حيث هي قلت ان اراد به ان ذاته من هذه الحيثية تثبت لموضوع هذا العلم

بحث ظ

ابن بنت ربيب

او يبحث عنه فذلك يبين البطلان وان اراد به ان هذه الحيثيات ثبتت لذاته م
او يبحث عنها فمسلم لكن لا يكون من المسائل حينئذ الا البحث عن الصفات فقط لا الذات
فلكل الحيثية قوله وعلم مما ذكرنا ان بحثنا في علم الكلام انما يقع عن اوصاف ذاته من جهة
لذات الله تعالى من حيث هي واوصاف ذاته لذات الممكنات من حيث انها تحتاج
الى الله تعالى فيكون موضوع علم الكلام ذات الله من حيث هي وذات الممكنات
من حيث انها في بقية الحاجة اي من حيث انها تحتاج الى علة ومن حيث الوجود
لما علم ان موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية اي العوارض التي
يكون مستندها الذات وانما قال ذات الله تعالى من حيث هي لان ذكر صفات الله م
مطلقا اعم من ان يكون مع اعتبار الذات كالواجب لذاته كالوجوب مضافة الى الله تعالى
يفهم منه الموصوف من حيث هو هو وذات الله تعالى من حيث هي فان الجمع المضاف
الى شيء يفهم منه العموم فيفهم المضاف اليه بدون اعتبار شيء من المضاف معه لانه
لو فهم من المضاف مع المضاف اليه شيء يلزم اضافة الشيء الى نفسه وانما قال من حيث
انها في بقية الحاجة لان احوال الممكنات التي يبحث عنها في علم الكلام بحسب الدنيا
وغيرها من احوال مخصوصة بحكم تصعودها عن الله م وذلك انما يكون باعتبار
عن جهة حاجتها الى الله م ولقائل ان يقول لا يمكن ان يكون ذات الله م من حيث هي
موضوع علم الكلام لان موضوع كل امر مبرهن عليه فيه والا لكان مسئلة من مسائل
العلم فلم يبق فرق بين موضوع العلم ومسئلة وقد برهن المتكلمون على وجوده تعالى
وجعلوا هذه المسئلة مقصودة بالدليل و يمكن ان يجاب عنه بان كون الوجود ح
مبرهنا عليه فيه لا يلزم منه كون ذاته مبرهنا عليه فيه لان وجوده زائد عليه كما تحقق
فاندفع ما ذكرتم وفي هذا الموضع ابحاث عميقة ذكرناها في اللطائف فليطلب
منها قال الفصل الاول ٢ الى قوله اما العرض اقول الفصل الاول
من المقدمة في اقسام الموجودات تقريره كل ما تصوره العقل بالحقيقة او بوجه ما
فهو بالنسبة الى الخارج اما واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته لان ذات
متصوره العقل ان اقتضى وجوده في الخارج فهو الواجب تعالى وان لم يقتض
وجوده في الخارج فهو الواجب تعالى وان اقتضى عدمه فهو الممتنع كاجتماع
النقيضين وان لم يقتض شيئا من الوجود والعدم فهو الممكن كالسما ولقائل
ان يقول فيها قسم اخر وهو ان يكون مقتضيا للوجود والعدم معا فان قيل حكم
ذلك مندرج فيما يقتضي العدم لذاته قلنا لا نسلم ذلك لان قسم الشيء
يمتنع ان يندرج تحته ضرورة و يمكن ان يجاب عنه بان هذه القسمة للمفهوم بالنسبة الى
الوجود الخارجي ح لا يتحقق قسم اخر قوله والممكن اي الممكن اما جوهر او عرض
لان الممكن ان لم يكن في الموضوع وهو المحل المقوم للحال فهو الجوهر كالجسم

علم م
حيح ان يقال
لان موضوع العلم

وان كان في الموضوع فهو العرض كالحمرة ثم الجوهر اما وضعي او غير وضعي
والوضعي هو الذي يكون قابلا للاشارة اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك سواء
ادرك بالحس او لا وقولنا حسية احتراز عن الاشارة العقلية فان المشار اليه
بالاشارة العقلية لا يكون وضعيا والجوهر الوضعي اما حال في جوهر اخر
او غير حال فيه والجوهر الوضعي الحال في جوهر اخر لا يخلو من ان يكون سببا للاثار
المختصة بالنوع او لا يكون فان كان سببا للاثار المختصة بالنوع فهو الصورة النوعية
اذ يحصل النوع به فان كانت الصورة النوعية سببا للاغتذاء والنماء فهي النفس
النباتية وان لم تكن سببا للاغتذاء والنماء فان كانت سببا للحس والحركة
الارادية فهي النفس الحيوانية وان كانت سببا لشيء اخر غير الحس والحركة
الارادية فهي النفس الطبيعية كما يكون في الماء من الاثار كالبرودة والرطوبة وسيلانه
وان لم يكن الجوهر الوضعي الحال في جوهر اخر سببا للاثار المختصة بالنوع
فهو الصورة الجسمية وهو المتصل بذاته في الاجسام الذاهبة في الطول
والعرض والعمق وفيه نظر لان النفس الحيوانية ايضا مبدأ للاغتذاء
والنماء والصورة النوعية لا تسمى نفوسا لان النفس الارضية كمال اول لجسم
طبيعي الي ذي حيوة قوله وغير الحال اي الجوهر الوضعي الغير الحال في
جوهر لغيره اما محل الجوهر لغيره او مركب من الحال والمحل ولا يمكن ان لا يكون حالا
ولا محلا اذ يمتنع ان يوجد وضعي لا يكون حالا في شيء ولا يكون محلا لشيء والجوهر
الوضعي الذي هو محل الجوهر لغيره ان لم يكن مقوما للحال فهو الهيولى وان كان مقوما
للحال فهو الموضوع وفيه نظر لا تنحصر الموضوع قسما من الجوهر وقسيما
للهيولى فيلزم ان يكون الجواهر غير منحصرة في الخمسة المشهورة عند الحكماء
قوله والمركب اي الجوهر الوضعي الذي هو مركب من الحال والمحل هو الجسم
والجسم اما بسيط وهو الذي لم يتألف من اجسام مختلفة الطبائع واما مركب
اي ما يتألف من اجسام مختلفة الطبائع والجسم البسيط ان كان محيطا كالفلكي
الاسم والحد فهو البسيط العنصري كالماء وان لم يكن محيطا كالفلكي الاسم
والحد فهو البسيط الفلكي والجسم المركب ان لم يكن له النمو فهو المعدني وان
كان له النمو فان لم يكن له الحس فهو النبات وان كان له الحس فان لم يكن مع الحس
النطق فهو الحيوان غير الانسان وان كان مع الحس النطق فهو الانسان
ولقائل ان يقول يلزم من هذا ان يكون المرجان من النباتات والجوهر
الغير الوضعي لا يخلو من ان يكون متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف
كتعلق الملك بالمدينة او لا يكون فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير
فهو النفس الانسانية ومن اما فلكية او حيوانية لانه ان كان متعلقا

ادل على اد
بذكر

بالحيوان فهو النفس الانسانية وان كان متعلقا بغير الحيوان فالنفس الفلكية
وفيه نظر لانه يلزم ان لو كانت النفس متعلقة بغير الجسم الفلكي يكون نفسا
نفسا فلكية فان قلت تعلق النفس منحصر في التعلق بالحيوان والفلك
قلت حينئذ يكون القسمة استقرائية لا عقلية وان لم يكن الجوهر العقلي
الوضعي متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف بل تعلق بها بالتاثير والا فهو العقل
فان لم يكن بين العقل والواجب واسطة فهو عقل الكل وان كان بينه وبين
الواجب واسطة فان كان ذلك العقل سببا للحوادث العنصرية فهو العقل
الفعال وان لم يكن سببا للحوادث العنصرية فهو العقل المتوسط قال
اما العرض في قوله هذا على راي الحكماء اقول اما العرض فهو اما
ان يقتضي قسمة او نسبة او لا قسمة ولا نسبة وفيه نظر لجواز ان يكون
عرض مقتضيا للقسمة والنسبة معا فان قلت هذا غير موجود في الخارج
قلت حينئذ يكون الحصر استقرائيا لا عقليا دائرا بين النفي والاثبات لكنه قائل
به والعرض الذي يقتضي قسمة هو الكم وهو العرض الذي يقبل الانقسام لذاته
كالخط والعرض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة هو الكيف وهو العرض الذي
لا يكون معنيه بالقياس الى الغير ولا يقتضي الانقسام لذاته كاللون وفيه
نظر لصدقه على الوحدة والنقطة مع انهما ليستا من الكيف والاولى
ان يزاد ولا الانقسام والعرض الذي يقتضي نسبة لذاته هو العرض الذي يكون
تعقله بالقياس الى تعقل الغير كالابوة سبعة اقسام ا المضاف
وهو النسبة المتكررة كالبنوة فانها نسبة بالقياس الى نسبة اخرى
وهي الابوة فتكون متكررة ب الاين وهو الحصول في المكان يعني نسبة
المتمكن الى مكانه ج وهو الحصول في الزمان يعني نسبة الشيء الزماني الى المتى صح
الزمان كالغداة والحداثة د الوضع وهو هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة
بعض اجزاء الجسم الى البعض والى الامور الخارجة كالقيام والقعود وفيه
نظر لانه يلزم منه ان لا يكون الوضع نسبة بل ما يحصل بسبب النسبة وهو باطل
فالاولى ان يقال الوضع نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض والى الامور الخارجة
عنه ه الملك وهو نسبة الشيء الى ملاصق ينتقل ذلك الملاصق بانتقال ذلك
الشيء كالتعمم والتقمص و ان يفعل وهو التاثير كالقطع ز ان ينفعل وهو
التاثر كالانقطاع ولا دليل على انحصار النسب في هذه السبعة سوى
الاستقراء فيكون اجناس العرض تسعة بطريق الاستقراء وبعض الحكماء
جعل اجناس العرض ثلثة الكم والكيف والنسبة وعلى هذا التقدير
يمكن الحصر بالدوران بين النفي والاثبات كما ذكرنا ثم كل واحد من الكيف

والنسبة اما لازم للمحل او لا يكون لازما واللازم للمحل اما لازم للوجود كالسواد
للزنجي واما لازم للماهية كالفردية للثلثة وغير اللازم للمحل اما سريع
الزوال كحمرة الخجل او بطيء الزوال كالشباب قال هذا على راي
الحكماء الى آخر الفصل اقول هذا الذي ذكرنا من الاقسام هو على راي
الحكماء واما على راي المتكلمين فالموجود اما لا اول لوجوده وهو الواجب
تعالى واما له اول وهو الممكن والممكن اما متحيز والحيز هو الفراغ المتوهم
المشغول بالشيء واما حال في المتحيز او لا متحيز ولا حال في المتحيز والممكن
المتحيز هو الجوهر فان قبل القسمة فهو الجسم وان لم يقبل القسمة فهو الجوهر
الفرد والممكن الحال في المتحيز هو العرض والعرض اما ان يكون مختصا
بالحي او لا يكون والعرض المختص بالحي عشرة ا الحيوة ب القدرة
ج الاعتقاد اي العلم د النظر اي الفكر ه كلام النفس اي الامر
القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالعبارات المختلفة و الارادة ز الكراهة
وهي التي تقابله الارادة ح الشهوة ط النفرة وهي التي تقابله الشهوة
ي الالم وجعل المتكلمون مقابل البعض من العشرة عدميا كالموت
فانه زوال الحيوة وكالعجز فانه عدم القدرة وكاللذة فانها الخلاص
عن الالم وزاد بعضهم الموت في العشرة لانه وجودي اذ هو مخلوق لقوله تعالى
خلق الموت والمخلوق وجودي ولقائل ان يقول قد توجد اعراض اخر
مختصة بالحي كالتعجب والضحك والفرح والغم والصحة والمرض والنوم
واليقظة والغضب والرحمة وغيرها فالتخصيص بالعشرة تخصيص
من غير مخصص قوله وغير المختص اي العرض الغير المختص بالحي
اما محسوس باحدى الحواس الخمس احساسا اوليا او غير محسوس كذلك
وغير المحسوس احساسا اوليا ما لا احساس به اوليا كالتاليف والاعتماد
كالثقل والخفة والكون هو الحصول في الحيز والكون على اربعة اقسام
الحركة والسكون والافتراق والاجتماع لان حصول الجوهر في الحيز ان
كان بحيث يمكن ان يعد حصوله في حيز آخر فهو الحركة وان كان بعد حصوله
في ذلك الحيز فهو السكون وحصول الجوهرين في الحيزين ان كان بحيث يمكن
ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق وان لم يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الاجتماع
ولقائل ان يقول في كون التاليف من المحسوسات نظر بل هو من قبيل
ان ينفعل وهو ليس بمحسوس وزاد بعضهم في المحسوسات الثانية البقاء
والفناء ولقائل ان يقول البقاء امر معقول لا محسوس لانه عبارة
عن استمرار الوجود والوجود غير محسوس فضلا عن استمراره

والقسم الآخر عدمي فلا يكون محسوساً وأما المحسوس أولاً فهو إما محسوس
بالبصر وهو الألوان والأضواء أو محسوس بالسمع وهو الأصوات والحروف
أو محسوس بالشم وهو الروائح أو محسوس بالذوق وهو الطعوم التسعة
وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض
والحلاوة والدسومة والتفاهة أو محسوس باللمس وهو الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وأما المحل الذي لا يكون متحيزاً ولا حالاً
في المتحيز فهذا أنكره المتكلمون وأثبته الفلاسفة وسيجيء البحث عنه مفصلاً
قال القسم الأول في الأمور الشاملة **أقول** القسم الأول من
المقصد الأول في الأمور الشاملة ونعني بالأمور الشاملة ما يعم أكثر
الموجودات سواء تعم الجميع كالوجود أو لا تعم كالإمكان وفي هذا القسم ست
صحائف وإنما انحصر الصحائف في ست لأن الأمر الشامل هو الوجود
والماهية والمجموع المركب من الوجود والماهية أي الموجود ولواحق هذه
الثلاثة وهو لواحق الوجود كالتعين ولواحق الماهية كالإمكان ولواحق
الوجود والماهية كالعلية والمعلولية وإذا كان كذلك يكون الصحائف
ستاً **الصحيفة الأولى في الوجود وفيها ثلاثة فصول**
الفصل الأول في ماهية الوجود وإنما قدم البحث عن الوجود
لكونه أعم الأشياء وتقديم الأعم مناسب في التعليم ولهذا قدم الأمور الشاملة
اختلف الآراء في ماهية الوجود فالأكثرون على أنه بديهي التصور وعرّفها
قوم بوجوه أما بما يتحقق به الشيء في الخارج والذهن ثم هو الشيئية ثم هو
الكون وأحسن التعريفات أنه هو الكون إذ لا يفهم من الوجود إلا هذا والتعريف
بالكون وإن كان بحسب الحقيقة تعريفاً لفظياً وهو أن نعرّف معنى مجهولاً من حيث أنه
مدلول للفظ بذلك المعنى من حيث أنه مدلول للفظ آخر قد علم أنه مدلوله لكنه
يحسن في تعريف أمثال الوجود من البسائط القريبة من الطبع أن يبدل لفظ
هو أجلى لأنه ربما كان أنفع من التعريف الرسمي ولقائل أن يقول كيف
يكون الوجود هو الكون وهو لفظ ليس له معنى إذ الكون إما واجب أو ممكن أو
ممتنع والأول محال لامتناع أن يكون الوجود المطلق واجباً وكذا الثاني
لأنه يلزم منه أن يكون الكون قابلاً لنفسه أو لنقيضه لأن الممكن من حيث هو
ممكن قابل للوجود والعدم والثالث ظاهر البطلان فإن قلت لا يرد
عليه هذه القسمة لأن هذه القسمة في نسبة المتصور إلى الوجود ولا يمكن
أن ينسب الكون إلى الوجود لأنه هو والنسبة تقتضي الاثنينية **قلت**
هذه القسمة في نسبة المتصور إلى الوجود الخارجي لا إلى الوجود المطلق

٥

الذي هو أعم منه ثم تعقل الاثنينية فيرد القسمة عليه ويلزم المحالات
واعلم أنه يعلم من هذا الجواب جواب الأصل بالتأمل وقد ذكرنا تحقيقه في
الرسالة الغيبية في حقيقة الوجود العينية **قال** احتج الأفـ
الفضل الوجه الثاني **أقول** احتج الإمام على كون الوجود
بديهياً بوجهين فأن كل أحد يعلم بالبديهة أنه إذا وجد والتصديق
مسبوق بتصور الطرفين فتصور الوجود بديهي وهو المطلوب وفيه
نظر لأن التصديق موقوف على تصور الطرفين بوجه ما لا على تصورهما
بكنههما فجاز أن يكون تصور الوجود بديهياً بوجه غير بديهي الكنه ثم
لا يتم الاحتجاج لأن الكلام في كنه الوجود لا غير **قال** لا يمكن تعريف
الوجود أما التعريف بالحد فلكون الوجود بسيطاً إذ لو كان مركباً فأجزاؤه
إما وجودات ثم يلزم تساوي الجزء والكل في تمام الماهية وهو باطل
أو عدمات فذلك ضروري البطلان لامتناع تقوم الشيء بنقيضه وأما
التعريف بالرسم فلأنه لا يفيد التعريف إلا بعد العلم باختصاص المعرِّف الخارج
بالماهية والعلم بالاختصاص يتوقف على معرفة الماهية ومعرفة ما عدا
الماهية مفصلاً والأول وهو توقف العلم بالاختصاص على معرفة الماهية
يوجب الدور وهو ظاهر والثاني وهو توقف العلم على معرفة ما عدا الماهية
مفصلاً يوجب معرفة أمور غير متناهية وهو أيضاً باطل لامتناع الإحاطة
الذهنية بالأمور الغير المتناهية وإذا لم يمكن تعريف الوجود يكون تصوره
بالبديهة لأنه متصور وليس بالكسب فيكون بالبديهة وهو المطلوب
وفيه نظر عرفته في المنطق وهو أنا لا نسلم امتناع التعريف بالرسم
قوله التعريف بالخارج يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا يتوقف على اختصاص
الخارج بالماهية إذ العلم بالخاصة قد يوجب العلم بالماهية وإن لم نعلم
اختصاصها بالماهية ولئن سلمنا أن التعريف الرسمي يتوقف على العلم
بالاختصاص لكن العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بالماهية من وجه لا
على العلم بالماهية من حيث هي إذ قد نعلم اختصاص جسم معين بشغل
حيز معين ولا نعلم حقيقة ذلك الجسم ولا حقيقة ما عداه مفصلاً فلا يلزم
الدور ولا الإحاطة بالأمور الغير المتناهية وبعد تسليم الاحتجاج
لا ينتج المطلوب لأن امتناع تعريف الشيء لا يوجب كون ذلك الشيء بديهياً
فإن قيل البعد بأن الوجود متصور وقد سلمتم أنه يمتنع تعريفه فيكون
تصوره بالبديهة قلنا سلمنا أنه متصور لكن لم قلتم أنه متصور بكنه
حقيقته لجواز أن يكون متصوراً بوجه من الوجوه ومنها إثبات تعرف

من الطوائف قال هذا ما وعدنا في الفصل أقول هذا الذي ذكره مأخوذ
من كلامهم وتحصيله ان مسئلة الوجود من جملة المهمات اذ يتوقف عليه كثير
من المطالب الشريفة فنقول اذا آل الامر الى النزاع ووقع في حيز الجدال
فلنرجع الى عقولنا بعد وضع العصبية والمجادلة وننظر الى مفهوم الوجود
في نفس الامر انه ما هو واي شيء هو ثم نقول لا شك ولا خفاء انا نعلم ضرورة
ان لبعض الاشياء وجودا وانه ليس لبعض الاشياء وجود ونعلم ضرورة
ان الاشياء التي لها وجود مشتركة فيما نفهم من الوجود ومباينة للاشياء
التي ليس لها وجود في مفهوم الوجود ولا شك في ان المفهوم من الوجود في هذه
الاحكام الاربعة وان عبر عنه بعبارات مختلفة بحسب اللغات المختلفة
شيء واحد متميز عن غيره فنعلم من هذه الاحكام الخمسة ان مفهوم الوجود
امر متميز عند العقل عما عداه لان كل احد يحكم بها بديهة ويتصور
الوجود في كل منها من غير ان يعرف مفهومه بالفكر ثم اذا نظرنا في مفهوم
الوجود نجد هذا المفهوم بعينه مفهوم الكون لان كل ما وجد له الكون يكون
موجودا من حيث ان له الكون مع قطع النظر عن كل ما عداه وكل ما ليس
له الكون لا يكون موجودا من حيث انه ليس له الكون مع قطع النظر عن كل
ما عداه وانما قال من حيث ان له الكون ومن حيث انه ليس له الكون احترازا
عن المساوي لان احد المتساويين لو جرد النظر اليه عن كل ما عداه لم يلزم
منه المساوي الآخر والا لما جرد النظر عن غيره فتحقق مما ذكرنا ان الوجود
هو الكون هذا هو غاية هذا البحث ولقائل ان يقول سلمنا ان الوجود
هو الكون لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود متصورا بكنهه لانه ان اراد ان الكون
بكنهه بديهي التصور في الاحكام الخمسة فممنوع وان اراد انه متصور بالبديهة
سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه ان يكون متصورا بكنهه ونعلم من ان الوجود هو الكون
ان الوجود مفهوم واحد مشترك فيه بين جميع الموجودات زائد على ماهياتها
لان الكون مشترك وزائد بالضرورة ويشهد على ان الوجود هو الكون وزائد
قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وفيه نظر لانه ان
اراد انه زائد عليها ذهنا وخارجا معا فممنوع وعلم من هذا ايضا مفهوم
العدم اذ العدم انتفاء الكون ثم الوجود اما عيني وهو الكون في الخارج
او ذهني وهو الكون في الذهن ولا فرق بين الوجود والثبوت خلافا للمعتزلة
فانهم زعموا ان الوجود اخص من الثبوت ولهذا ذهبوا الى ان المعدوم
حالة العدم ثابت وسيجيء البحث عنه مفصلا قال الفصل الثاني
في انه احتجوا اقول هذا الفصل في ان الوجود مشترك بين الموجودات

وخالفهم الفلاسفة والاشعري وابو الحسين البصري اما الفلاسفة فلانهم
وان قالوا ان معنى الوجود امر اعتباري مشترك لكنهم زعموا ان ذلك الاشتراك على
سبيل التشكيك لاعتقادهم ان وجود الواجب تعالى قائم بنفسه دون سائر الوجودات
وفيه نظر لان الفلاسفة اتفقوا على ان مفهوم الوجود هو الكون المشترك فيه
كما شهد به كتبهم فكيف يصدق قوله وخالفهم الفلاسفة واما الاشعري وابو
الحسين البصري فانهما ذهبا الى ان وجود كل شيء عين ماهيته والاشتراك ليس
الا في لفظ الوجود فلفظه العين هنا والحق عند المصنف ان الوجود بحسب
اللغة اطلق على الذات كما قال تعالى ووجد الله عنده وعلى الكون وذهب الاشعري
وابو الحسين البصري الى الاول وذهب المتكلمون الى الثاني فان اريد بالوجود
الكون فالحق ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات لما سيأتي في الفصل
السابق وان اريد بالوجود الذات فالحق انه ليس بمشترك واحتمال ان يكون
الاختلاف انما نشأ من عدم تحرير المبحث قال واحتجوا الى الفصل
اقول لما فرغ من تحرير المبحث شرع في الاستدلال على ان الوجود مشترك
بين الموجودات بوجوه ثلاثة الاول اعتقاد كون الشيء جوهرا يزول باعتقاد كون ذلك
الشيء عرضا واعتقاد كون ذلك الشيء موجودا لا يزول بزوال واحد من الجوهرية والعرضية
فالوجود مشترك لانه لو كان مختصا لارتفع اعتقاد كونه موجودا بارتفاع الخصوصية
سواء كان الوجود ذاتا للخصوصيات او عرضا لها ضرورة استلزام انتفاء
الشيء انتفاء ذاتياته المختصة به وانتفاء خاصته فيكون الوجود مشتركا وهو
المطلوب وفيه نظر لجواز ان يكون وجود الماهيات الممكنة زائدا عليها
ووجود الواجب قائما بنفسه ومع هذا الاحتمال لا يتم ما ذكرتم اما في الممكنات
فلان زوال الاعتقاد بالمعروض لا يوجب زوال الاعتقاد بالعارض لانا
نتصور عوارض الاشياء ثم نفرض زوال الاعتقاد بتلك المعروضات مع بقاء
الاعتقاد بالعوارض واما في الوجود الواجبي فلكونه قائما بنفسه غير مختص
بخصوصية فلا يلزم من زوال الاعتقاد بالخصوصيات زوال الاعتقاد بالوجود الواجبي وايضا
فان من اعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في
جميع الاحوال نعم قد يسلم اطلاق لفظ الوجود بالاشتراك اللفظي على الجوهر
والعرض لا الاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع وفي النظر نظر لان المراد
هو اعتقاد كون الشيء موجودا في الخارج لا كون الشيء مطلقا ولا شك في بقاء الاعتقاد
بكونه موجودا في جميع الاحوال الثاني لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل انحصار
الشيء في الموجود والمعدوم لانه اذا لم يكن مشتركا يكون مختصا ضرورة ان الواقع
في مقابلة العدم الذي هو مفهوم واحد يكون اشياء كثيرة والتالي
باطل

لان الحصر فيه ممنوع مثلا المعدوم فالوجود مشترك وهو المطلوب وفيه نظر لان الحصر
بالنسبة الى وجود كل واحد واحد من الاشياء وعدم كل واحد واحد من الاشياء
ولا خروج لشيء عنهما لان لكل وجود له عدم يقابله وح لا يبطل الحصر وفي هذا
النظر نظر لان عدم كل شيء وان كان مخالفا لعدم غيره لكنهما مشتركان
في مطلق العدم ضرورة فيصدق مطلق العدم عليهما وذلك مما يدل على الاشتراك
في الوجود ايضا كذلك قلت هذا لا يضرنا لانه مستلزم للمطلوب
ح لو لم يكن الوجود مشتركا لما صح انقسامه الى الواجب والممكن بان يقال الموجود
اما واجب او ممكن اذ لا يقال الانسان اما هندي او حجر لوجوب اشتراك المورد بين
الاقسام لكن التالي باطل لصحة هذا الانقسام عند العقل فكذا المقدم فالوجود مشترك وهو
المطلوب وفيه نظر اذ المورد لا يجب ان يكون مشتركا بين جميع الاقسام كقولنا
العالم اما واجب او ممكن لان بعض الممكن كالجماد غير عالم وح جاز ان لا يكون الوجود
مشتركا بين جميع الموجودات مع كونه مورد القسمة فلا يتم الفرض ح وفي هذا النظر
نظر لانه يلزم بالضرورة من قول القسمة السابق الى جميع افراد اقسامه كونه مشتركا
بين جميع افراد اقسامه والوجود بعد القسمة كذلك فوجب اشتراكه بين الجميع واعلم
انه لا يرد على هذه الوجوه الثلثة ان المشترك جاز ان يكون لفظ الوجود لا انا لو قطعنا
النظر عن اللفظ واللغة ونظرنا الى مفهوم الوجود نجد هذه المعاني فلا يكون
الاشتراك لفظيا واعلم ان هذه الوجوه الثلثة لا تدفع قول الفلاسفة لجواز ان
يكون الاشتراك على سبيل التشكيك **قال المصنف** الى قوله احتجوا
اقول هذا الفصل في ان الوجود زائد على الماهيات اختلفوا فيه فقال المحققون
من المتكلمين ان الوجود زائد في جميع الموجودات وقال قوم منهم الاشعري
وابو الحسين البصري ان الوجود عين الماهية في جميع الموجودات وقالت
الفلاسفة ان الوجود عين في الواجب ح وغير في غير الواجب واحتج ان
الوجود زائد في الجميع ان اريد به الكون لوجهين **قال** انما سماه المصنف الاول
من ان الوجود هو الكون وهو زائد في الجميع لان الموجود لو لم يشارك
في الوجود ويخالفه في الماهية لما كان ما به الاشتراك عين ما به الاختلاف فيكون الوجود
غير الماهية وليس الوجود جزءا من الماهية كما مر في الفصل الاول فتعين ان يكون
زائدا عليه وفيه نظر لانه ان اراد بالوجود الزائد الوجود المطلق فمسلم ولا نزاع
للفلاسفة فيه اصلا وان اراد به الوجود الخاص به فلا نسلم انه زائد و
ذكره من الدليل لا يدل على ذلك ح وذلك بين **قال واحتجوا** الى قوله
و الصحيح **اقول** احتجوا على ان الوجود ليس جزءا للماهيات لوجوه ثلثه
الاول لو كان الوجود داخلا في الماهية لكان تعقل الماهية موقوفا على تعقل

الوجود لان تعقل الكل موقوف على تعقل الجزء والتالي باطل لانا نعقل
المثلث الذي هو سطح احاط به ثلثة اضلاع خطوط مثلا مع الذهول عن وجوده
الخارجي والذهني اما الذهول عن الوجود الخارجي فظاهر واما عن الوجود
الذهني فلانا قد تعقلنا المثلث ولا نتصور انه في ذهننا فلا يكون الوجود
داخلا في الماهية وهو المطلوب وفيه نظر لان المثال هو موقوف لم انا نعقل
المثلث مع الذهول عن وجوده لا بحسب القضية الكلية وهو قولنا الوجود
ليس جزءا للماهية من الماهيات لجواز ان يكون غير المثلث مخالفا في هذا
المعنى وفي هذا النظر نظر لانه على تقدير ان يكون الوجود مقولا بالتواطؤ
لا يجوز ذلك لكونه ح في جميع الماهيات على السواء وعلى تقدير ان يكون مقولا بالتشكيك
يلزم كونه زائدا او ايا ما كان لا يكون الوجود داخلا وهو المطلوب بلا النظر
هو انا نعقل المثلث الوجود كوجود الحيز مثلا ولم نعلم انه موجود في الاعيان
او وجوده زائد عليه ذهنا او عينا فلم لا يجوز ان يكون في المثلث
كذلك ث لو كان الوجود داخلا لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا شيء اعم من الوجود
فكان جنسا للموجودات كلها فامتياز الانواع الداخلة تحت الوجود بعضها عن البعض
بفصول موجودة متميزة عن الانواع بفصول اخر موجودة وهكذا الى غير النهاية
فيلزم تركيب الانواع من امور غير متناهية وهو محال فلا يكون الوجود داخلا
في الماهية وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان ادعى الحكم كليا وهو ان يكون الوجود
زائدا في الجميع فيكون نقيضه جزئيا وهو ان الوجود ليس زائدا في الجميع ولا يلزم
ما ذكره من المحال وهو تركيب النوع من الامور الغير المتناهية لجواز انتهاء السلسلة
الى ما لا يكون الوجود داخلا فيه وان ادعى الحكم جزئيا فلا نزاع فيه اذ وجود الواجب
يمتنع ان يكون داخلا في الواجب وفي هذا النظر نظر لان احتمال الوجود في
العروض والنفسية والدخول غير متصور لان الوجود ان اقتضى العروض يجب
ان يكون عارضا في الجميع وان اقتضى النفسية والدخول فايضا كذلك وان قيل
لا نسلم وجوب تساوي الوجود في الدخول والنفسية والعروض وانما يلزم ذلك
ان لو كان الوجود مشتركا بالمعنى بالتواطؤ وهو ممنوع لجواز ان يكون مشككا فلا
اذا كان كذلك يكون زائدا في الجميع وهو المدعى ح لو كان الوجود داخلا في الماهية
لما كان نسبته الى الماهية ما يقال من صدقه وهو صادق على الماهية بلا العكس لان الماهية
ح يكون عبارة عن الوجود وشيء اخر فالصادق على الماهية صادق عليها مع ضم
الوجود اليها ضرورة والتالي باطل لان الماهيات الممكنة يصدق عليها
انها قابلة للوجود والعدم واذا ضم الوجود اليها لا يصدق عليها انه قابلة
للوجود والعدم لامتناع ان يكون الشيء قابلا للجزء ولنقيضه وذلك
ظاهر

فلا يكون الوجود داخلا في الماهية وهو المطلوب وفيه نظر لان الصادق
ان كان بالنسبة الى جعل الجزء واستغنائه كان ضمه ما نحتاج من جهة وما هو صادق
عليها اذ يصدق على الماهية المركبة انها جاز ان يتحقق بتحقق الجزء الاخير وجاز
ان يستغني باستغناء الجزء الاخير واذا ضم الجزء الاخير اليها ما بقي بعد ذلك اصلا فا
وكذا يصدق على الماهية باعتبار الوجود واستغنائه انها قابلة للوجود وللعدم
ومع انضمام الوجود لا يصدق ذلك ومن هذا النظر نظر لانا لا نسلم انه اذا ضم
الماهية المركبة الجزء الاخير لا يصدق عليها انها جاز ان يتحقق بتحقق الجزء الاخير
وجاز ان يستغني باستغنائه لا يصدق وهذا الجزء على الماهية المركبة لا ينافي تحقق
الجزء الاخير ضرورة وفيه بحث **قال وللصحيح من قال ان الوجود صفة**
اقول احتج من قال ان الوجود عين الماهية بوجوه ثلثة أ لو كان الوجود
غير الماهية لكانت الماهية موصوفة بالوجود وايضا فالماهية بعد قيام الصفة
الوجودية مشروطة بوجود الماهية لان المعدوم لا يتصف بالوجود فيلزم
وجود قبل وجود الماهية وهو محال فلا يكون الوجود غير الماهية وهو المطلوب
والجواب انا لا نسلم ان اتصاف الماهية بغيرها مشروط بوجودها وانما يكون
كذلك ان لو كان الغير من عوارض الوجود لان العوارض قد تكون عوارض الذات
من حيث هي كالبساطة للوحدة والفردية للعلة وقد تكون عوارض الوجود
كالتحيز للجسم والخشونة للجسم فان قلت لا يمكن ان يكون الوجود من عوارض
الذات لانها لا تنفك عنها اصلا كالفردية الغير المنفكة عن العلة والوجود قد ينفك
عن الذوات الممكنة فلا يكون من عوارض الذات قلت هذا في العوارض
اللازمة ولم لا يجوز ان يكون الوجود من العوارض المفارقة وفيه نظر اذ لو كان
كذلك يلزم جواز انفكاك الوجود عن الواجب وفيه سؤال وجواب سيجيء ب
لو كان الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية في نفسها غير موجودة فيكون الوجود
قائما بما ليس بموجود لقيامه بالماهية ح وذلك باطل فلا يكون الوجود زائدا وهو
المطلوب والجواب ان الوجود يكون قائما بالماهية من حيث هي هي والماهية
من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة كما سيجيء والمحال قيام الوجود بالمعدوم
لا غير فان قلت انتم لم تقولوا بقيام الوجود بالمعدوم بل بما ليس بموجود ولا شك
ان الماهية من حيث هي ليست بموجودة ومن ليست بنفس الوجود ولا يلزم قيام الشيء
بنفسه فيكون الوجود قائما بما هو معدوم قلت محله الماهية المتصفة
بالوجود الذي لا يحتاج الى محل لا بنفس الوجود ولقائل ان يقول
لو جاز قيام الوجود بالماهية لا يحتاج الوجود اليها فجاز زواله عن الواجب ايضا
نظرا الى ذاته الممكنة وهو محال ج لو كان الوجود زائدا على الماهية

لكان الوجود موجودا مشاركا للموجودات في مفهوم الوجود ومخالفا لها في الماهية
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون للوجود وجود اخر وينقل الكلام الى
وجود الوجود ويتسلسل والجواب لا نسلم ان وجود الوجود زائد عليه بل وجود
الوجود عين الوجود وفيه نظر لانه لو كان وجود الوجود عين الوجود يلزم ان يكون
الوجود الوجود المطلق واجبا لذاته وهو محال وانما قلنا ذلك لانه كما لا يتصور
خروج الشيء عن كونه شيئا لكونه [illegible] لا يتصور خروج الوجود عن الوجود
فيمتنع عدمه لذاته **قال واحتج الفلاسفة الى قوله واحتج المجوز اقول**
احتج الفلاسفة على ان وجود الواجب تعالى عين ماهيته بوجوه ثلثة أ
لو كان وجود الواجب زائدا على ماهيته لكان محتاجا الى الماهية لان العرض
محتاج الى معروضه فيكون ممكنا ويكون الماهية علة له لامتناع ان يكون الامر المنفصل
عن ذات الواجب علة لوجود الواجب والعلة متقدمة على المعلول بالوجود فيكون
ماهية الواجب موجودة قبل وجوده وهذا خلف فلا يكون وجود الواجب زائدا على
ماهيته وهو المطلوب والجواب انا قد بينا في هذا الفصل ان للماهيات
لوازم وعوارض والماهيات من حيث هي مقتضية لتلك العوارض كالعلية للفردية
فلم لا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها وفيه نظر عرفته
فان قلت سلمنا ان الوجود ليس من عوارض الذات اللازمة من غير الواجب
فلم لا يجوز ان يكون الواجب من حيث هي مقتضيا للوجود ويكون الوجود من لوازم
ذاته وعوارضها قلت ح لا يكون الوجود مقولا بالتواطؤ وهو خلاف ما سلم
ب لو كان الوجود زائدا على ماهية الواجب لكان ممكنا لاحتياجه الى ذات
الواجب تعالى والممكن جاز زواله فيكون وجود الواجب جائز الانفكاك عن الواجب
وهو محال فلا يكون وجود الواجب زائدا وهو المطلوب والجواب ان الممكن
قد يجب بالغير واذا وجب بالغير لا يجوز زواله ووجود الواجب قد وجب بالغير
اي بذات الواجب فلا يجوز زواله على تقدير امكانه وذلك لا يضر بالواجب اذ
ليس معنى وجوب الوجود سوى انه يقتضي وجوده لذاته وفيه نظر لان امكان الشيء
فان قلت جاز ان لا يسلم جواز زواله نظرا الى الغير لكن يسلم جواز زواله نظرا
الى ذاته وهذا القدر يكفي في امكان الواجب ح ج لو كان وجود الواجب زائدا
على ماهيته تعالى لكان ذات الله قابلة وفاعلة معا والتالي باطل لما سيجيء اما
الملازمة فلانه لو كان زائدا لكان ممكنا وعلته لا يكون غيره تعالى لما بينا من قبل
فيكون الواجب علة له وكذا يكون ذاته قابلة له لانه صفة لذات الله تعالى والجواب
منع امتناع اللازم الذي هو كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وسيجيء الكلام
فيه ان شاء الله تعالى **قال واحتج الى قوله حاكمة اقول** احتج المتكلمون على
ان الوجود الواجب تعالى زائد على ماهيته لانا نعقل وجوده ثم [illegible] الموجود

او عدم الكون فان كان وجوده هو الكون يلزم ان يكون زايدا على حقيقته لان الوجود لو كان عينه
لكان حقيقته عبارة عن الكون المجرد وح لا يتصور ان يكون التجرد معه واقعا بحقيقته
تعالى او لا يكون فان اعتبر التجرد مع الكون في حقيقة الواجب كان الواجب مركبا من الكون
والتجرد وهو محال وان لم يعتبر التجرد مع الكون في حقيقة الواجب بل يكون تمام حقيقته
الكون والتجرد عارض كان الواجب متعددا لاشتراكنا للموجودات كلها وان كان وجود
الواجب تعالى عدم الكون يلزم ايضا ان يكون زايدا على ماهيته لانه لا يتصور ان يكون الكون
حاصلا هناك او لا يكون فان لم يكن الكون حاصلا هناك لم يكن الوجود حاصلا
لان الوجود بدون الكون محال وان كان الكون هناك حاصلا لم يكن داخلا فيه وذلك
لامتناع التركيب في ذاته فتعين ان يكون الكون هناك حاصلا غير داخل فيه فيكون
الكون صفة زايدة على ما هو حقيقة الواجب وقد عرفت ان الكون هو الذي به التحقق
ويندفع الدفع فيكون ما به التحقق وهو الوجود زايدا على حقيقته تعالى وهو المطلوب
ثم قال وهذا برهان حسن بديع تفرد به في اثبات جميع صفات الله تعالى كما ستجيء
في المقصد الثاني وفيه نظر لانه لم يلزم من هذا الدليل الا ان يكون للواجب وجود خاص
عرض له مطلق الكون فان اراد بكونه وجوده زايدا عليه هذا المعنى فلا مخالفة
بين الحكماء والمتكلمين وان اراد ان له ماهية مفهومها غير مفهوم الوجود الخاص
عرض له الكون فهذا لم يلزم عن دليله اصلا واما على تقدير ان يكون وجود الواجب
هو الكون لا يلزم التركيب والتعدد فيه لان الواجب حينئذ كون خاص يخالف الكون في المهيات
في الحقيقة والكون المطلق مقول على كونه الخاص وعلى كون الممكنات بالتشكيك
فيكون خارجا عن كونه الخاص صفة كما في الاكوان والتجرد لازم لكونه الخاص
فلا يلزم التركيب ولا التعدد في حقيقة الواجب ولا مشاركته للموجودات والحاصل قوله
الكون هو الذي به التحقق فيكون ما به التحقق وهو الوجود زايدا ان اراد ان الوجود
هو التحقق لا ما به التحقق **قال خاتمة الى اخرها اقول** هذه خاتمة المقصد
الاولى يعتبر بها العدمات فيها تعدد وامتياز لوجوه ثلثة **ا** ان عدم العلة
يوجب عدم المعلول وعدم عدم العلة لا يوجب عدم المعلول فيكون عدم العلة
متميزا عن عدم غيره **ب** ان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم عدمه
لا يوجب ذلك فعدم الشرط ينافي وجود المشروط وعدم غيره لا ينافيه فيكون
احدهما متميزا عن الاخر **ج** ان عدم الضد عن المحل كالسواد مثلا يصح حصول
الضد الاخر فيه كالبياض وعدم عدم الضد لا يصح حصول الضد الاخر في المحل
فيكون عدم الضد متميزا عن عدم عدم الضد ولقايل ان يقول هذه الادلة لا تدل
على امتياز الاعدام في الخارج كما هو مذهب المتكلم بل على امتيازها في الذهن لانها امور
فرضية ذهنية ولا نزاع فيه فان قلت هذا الغرض ان طابق الخارج فهو المطلوب
وان لم يطابق كان كذبا وما ذكرنا من المعاني ليست كاذبة قلت الحكم بالامتياز

بين الاعدام بحيث ان يعتبر مطابقته لما في العقل لا لما في الخارج لان الامتياز امر عقلي
ويستعرف ان الحكم بالامور العقلية على الامور العقلية لا يجب ان يكون مطابقا
لما في الخارج بل يجب ان يكون مطابقا لما في نفس الامر باعتبار العقل وههنا
ابحاث شريفة ذكرها بعض الطوائف علينا طلب منها **قال الصحيفة الثانية**
في الموجود الى قوله وانكره اقول الصحيفة الثانية في الموجود
والمعدوم وفيها اربعة فصول **الفصل الاول في قسمة الموجود**
الموجود قسمان اما خارجي وهو الذي له كون في الخارج او ذهني وهو الذي له
كون في الذهن وليس المراد بالكون في الذهن ان الشي الخارج عن الذهن بعينه
موجود في الذهن فان حصول الشي الخارج عن الذهن في الذهن يوجب كون
الممتنعات في الخارج لان الممتنعات موجودة في الاعيان الخارجية على هذا
التقدير لانها متى كانت موجودة في الذهن باعيانها والذهن موجود في
الخارج وكل ما هو موجود في الموجود في الخارج فهو موجود في الخارج فيكون الممتنعات
موجودة في الخارج ح وكذا حصول الشي الخارج عن الذهن في الذهن يوجب
كون الشي الواحد في ان واحد موجودا في مكانين اذا اعتقد عاقل ان الشي
او في الكوس مكانا بل اذا عقله اكثر من عاقل وذلك محال بل المراد بالكون
في الذهن انه يرتسم من حقيقة الشي عند الذهن مثال مطابق لذلك الشي
بحيث لو كان ذلك المثال في الخارج لكان ذلك الشي بعينه فكان لكل شي من حيث
ذلك الشي كليا كان او جزئيا حقيقة من حيث هي اعم من ان يكون خارجية
او ذهنية ويعرض لتلك الحقيقة صورتان متساويتان في المعنى احديهما
الصورة الخارجية والاخرى ذهنية لكن الصورة الذهنية تمتاز عن الصورة
الخارجية بكون الصورة الذهنية قايمة بالذهن قيام العرض بالمحل دون
الصورة الخارجية فانها اما قايمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل
غير الذهن ان كانت عرضية كالصورة التي نراها مرتسمة في المراة من
الصورة الخارجية هذا التقرير راي المحققين من الاولين والاخرين في الوجود
الذهني ولقايل ان يقول على تقدير ان يكون المراد بالوجود الذهني
هو ان الشي الخارج عن الذهن بعينه موجود في الذهن لا نسلم لزوم الممتنعات
في الخارج فان الممتنعات ليست من الاشياء الخارجة عن الذهن بل ليست
الاشياء اصلا فان قلت نعني بقولنا الشي الخارج عن الذهن ان الشي
كما يكون في الخارج من نفسه وشانه قلت الوجود يلازم الشيئية على
معنى ان كل ما هو موجود فهو شي وكل ما ليس بموجود فهو ليس بشي فالمعدوم
الممتنع في الخارج ليس بشي فيه فلم يكن شيا في الخارج واذا كان كذلك لا يلزم
وجود الممتنعات في الخارج **قال وانكره طائفة الى قوله وهو** ا

اقول قد انكر الوجود الذهني طائفة من المتاخرين وتعين محل النزاع عسر لان نزاع هذه الطائفة ان كان في حصول الشئ الخارجي بعينه في الذهن فهذا مما لم يذهب المحققون اليه بل ذهبوا الى امتناعه وان كان نزاعهم في حصول صورة الشئ مطلقا يعني كيف ما كان فذلك انكار امر ضروري لان كل احد يجد من نفسه بالضرورة حصول صور الاشياء عنده وذلك مما لا يجوزه العقلاء وان كان نزاعهم في حصول صورة الشئ بالحيثية التي ذكرنا من انه يرتسم من حقيقة الشئ عند الذهن مثال مطابق لذلك الشئ بحيث لو كان ذلك المثال في الخارج لكان ذلك الشئ بعينه فللنزاع وجه لانه جاز ان لا يحصل هذا المعنى على بعض من العقلاء فلم يكن ما ذكرناه لاحقا في حقيقته لان كل احد يتصور الاشياء ويعلم يقينا ان هذه الصورة بحيث لو كانت في الخارج لكانت تلك الاشياء باعيانها **قال احتجوا الى قوله ونقضوا اقول** احتج المثبتون للوجود الذهني عليه بوجوه ثلثة **قال** انا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج كاجتماع النقيضين ونحكم على تلك الامور بالاحكام الثبوتية مثل ان نحكم على اجتماع النقيضين بانه مسلوم لكلي النقيضين وانه ممتاز عن السواد والمحكوم عليه بالحكم الثبوتي يجب ان يكون ثابتا لان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت ذلك الشئ في نفسه وهذه الامور ليست في الاعيان فيكون في الاذهان فيلزم ثبوت الوجود الذهني وهو المطلوب **ف** ان الحقائق الكلية كالانسان والجسم والسواد مما لا وجود لها الا في الاذهان لانها متحققة لا بانها معاني مشتركة بين كثيرين ولا نعني بالكلي الا هذا ولا وجود لها في الخارج والا لما كانت كلية فيكون في الاذهان وهو المطلوب ولقائل ان يقول على الوجهين لم لا يجوز ان يكون لهذه الامور صور لا في مكان قائمة بنفسها اذا التفت النفس اليها ادركتها وهي المثل المعلقة التي قال بها بعض الحكماء لا المثل الافلاطونية فافهم **قال ونقضوا ذلك الى قوله ثم عارضوا اقول** قد نقض المنكرون للوجود الذهني ما ذكره المثبتون من الوجهين نقضا اجماليا بوجهين **ق** انا نحكم على المعدوم المطلق بانه مقابل للموجود مع انه لا ثبوت له اصلا فما يقتضي ما ذكرتم من ان الاثبات له لا يحكم عليه بالحكم الثبوتي لان قولنا مقابل ثبوتي حكمنا به على المعدوم المطلق والجواب ان المقابل

اصح

والمباين والمنافي الفاظ حاصل معنى الكل يرجع الى ما لا يجتمع وذلك عدمي فجاز الحكم على المعدوم المطلق وانما الكلام في الحكم بالامر الوجودي على المعدوم وان اريد بالمقابل والمباين والمنافي غير ذلك المعنى مما له ثبوت فلا نسلم صدق الحكم بان المعدوم المطلق مقابل للموجود **ف** لو صح ما ذكرتم من ان المحكوم عليه بالحكم الثبوتي يجب ان يكون ثابتا لصدق المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه لانتفاء الثبوت والثاني باطل لان المحكوم عليه في التالي ان كان معدوما مطلقا لزم التناقض لانه قد حكم على المعدوم المطلق بانه يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم فيلزم امتناع الحكم مع صحة الحكم وان لم يكن المحكوم عليه في التالي معدوما مطلقا بل يكون ثابتا بوجه ما

جاز الحكم عليه لان كل ما هو ثابت بوجه جاز الحكم عليه فالمحكوم عليه بامتناع الحكم عليه جاز الحكم عليه فكذب والجواب اما اولا فلا ما قلنا ان الحكم بالامور الوجودية لا يصح على المعدوم وههنا ليس الحكم بالامور الوجودية على المعدوم حتى يتوجه النقض لان المحكوم وهو قولنا يمتنع الحكم عليه عدمي لان معناه لا يصح الحكم عليه وجاز الحكم بالعدمي على المعدوم واما ثانيا فلان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه هو ان المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ما دام معدوما مطلقا وذلك لان المعدوم المطلق لو صار موجودا لصح الحكم عليه ولا يلزم الكذب على التقادير وانما يلزم ان لو كان قولنا المحكوم عليه بامتناع الحكم عليه جاز الحكم عليه نقيضا لقولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ما دام معدوما مطلقا وليس كذلك لانه ليس فيه الوصف المذكور ونقيض القضية يجب ان يعتبر في موضوعه ذلك الوصف واذا لم يكونا نقيضين جاز صدقهما معا لان الحكم قد يمتنع على الموضوع بوصف ولا يمتنع بدون ذلك الوصف وقد مر مثال ذلك في المنطق حيث قالوا الوجه يتصور المحكوم عليه بوجه ما لصدق قولنا المجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه **قال ثم عارضوا الى الفصل اقول** ثم عارض المنكرون للوجود الذهني ما ذكره المثبتون بوجهين **ف** لو وجدت الماهية في الذهن والذهن موجود في الخارج فيكون الماهية موجودة في الخارج فيلزم وجود الممتنعات في الخارج وذلك باطل فلا توجد الماهية في الذهن وهو المطلوب والجواب ان الموجود في الذهن مثال الشئ لا عينه فح لا يلزم وجود الممتنعات في الخارج بل مثالها وذلك ليس بمحال وقد مر ذلك بعينه **ف** لو وجدت ماهية الحرارة والبرودة في الذهن لزم اجتماع الضدين في محل واحد ولزم ان يكون الذهن حارا باردا معا واللازم باطل فكذا الملزوم فلا توجد الماهية في الذهن وهو المطلوب والجواب لا نسلم التضاد بين الصور الذهنية ولا نسلم التنافي بين الصور الذهنية في شئ لان صورة الشئ لا يلزم ان يكون مثله من جميع الوجوه والا لما كانت صورته بل عينه وبتقدير تسليم التنافي لا نسلم ما يليه الذهن الحرارة والبرودة لان النفس مجردة ولا تقبل تلك الانفعالات من شان المادة **قال الفصل الثاني في المعدوم الى قوله لنا اقول** هذا الفصل في البحث عن المعدوم اتفق اكثر العقلاء على ان المعدوم حالة العدم نفي محض ليس بشئ وانما تعرضه الشيئية مع الوجود الذهني او الخارجي وذهب المعتزلة الى ان المعدوم الممكن حالة العدم ثابت في الخارج وزعموا ان الشئ اعم من الوجود وفسروا الثبوت بكون الماهية متقررة متحققة مع تلك الماهية مثلا قالوا المعنى بكون السواد المعدوم ثابتا هو كون السواد حالة العدم سوادا وسلموا ان المعدوم الممتنع كاجتماع النقيضين نفي محض لا ثبوت لها اصلا وسموا المعدوم الممتنع منفيا وسموا الثابت الموجود والواسطة والمعدوم الممكن وسموا المعدوم الثابت وقسموا المعدوم المطلق الى المعدوم الممكن الثابت والى المنفي وجعلوا الموجود مقابلا للمعدوم وجعلوا الثابت مقابلا للمنفي ثم قالت المعتزلة بعد القول بان

الماهية حالة العدم متقررة في الخارج وكونها تلك الماهية انه لا تاثير للفاعل في جعل
الماهية تلك الماهية بل تاثيره في اعطا الوجود وهذا القول بعينه قول الفلاسفة
فانهم ذهبوا الى ان الفاعل لا تاثير له في الماهية لان الماهية ماهية في نفسها سوا وجد
الفاعل او لا توجد الا ان الفلاسفة لم يسموا هذا المعنى ثبوتا ولم يقولوا ان المعدوم
حالة العدم ثابت شي ولقائل ان يقول لو قسموا الثابت الى الموجود والمعدوم وقالوا
وقسموا المعدوم الى الثابت والمنفي يلزم انقسام الثابت الى الثابت والمنفي فيلزم انقسام
الشي الى نفسه ومقابله وجوابه من وجهين الاول ان الثابت اطلاق ارادوا به
المعدوم الممكن الثابت وهو اخص من الثابت الاول الذي هو اعم من الوجود والثاني
ان المعدوم الثاني اعم من المعدوم الاول فالمندرج تحت الاعم لا يلزم ان يندرج
تحت الاخص بل الامر بالعكس **قال للقائل الى قوله واستدل اقول**
لنا وجهان على ان المعدوم حالة العدم نفي محض فالصدق على السواد المعدوم انه
سواد فاما ان تصدق هذه القضية خارجية ولا سبيل الى ذلك لكون الموضوع معدوما
ووجوب صدق المحمول والموضوع على شي هو في الخارج في القضية الخارجية واما ان
تصدق هذه القضية حقيقية وح يكون السواد سوادا على تقدير الوجود لا حالة العدم
اذ يكون معنى القضية ح السواد المعدوم اذا وجد في الخارج كان سوادا ولا نزاع في هذا
واما ان تصدق هذه القضية ذهنية وح يكون السواد في الذهن سوادا لا في الخارج
ولا نزاع فيه فالمعدوم حالة العدم نفي محض وهو المطلوب وفيه نظر لان للخصم
ان يختار انها تصدق خارجية قوله لا سبيل الى ذلك لكون الموضوع معدوما
قلنا لا نسلم ذلك لان كون الموضوع معدوما لا ينافي ثبوته في الخارج على مذهب الخصم
والمصنف لان تحقق الثابت في الخارج عندهم من الضروريات ثم تصدق خارجية
ولئن يختار انها انها تصدق ذهنية قوله فيكون السواد في الذهن
سوادا لا في الخارج قلنا لا نسلم ذلك لان معنى القضية الذهنية كقولنا الخلا
ممتنع ليس انه ممتنع في الذهن بل في الخارج وكذا غيره من القضايا الذهنية فيكون
معنى قولهم السواد المعدوم سواد ان السواد المعدوم المتصور في الخارج ولم
يدل الدليل على بطلانه **ق** لو كان السواد حالة العدم سوادا لا بد وان يكون
اما واحدا او كثيرا الا ان كل ما هو سواد لا يخلو عن ان يكون منفردا او مشكوكا اما الفردية
وكل ما هو واحد او كثير فهو موجود لان الوحدة والكثرة صفتان وجوديتان وقيام
الصفة الوجودية بالمعدوم محال فيلزم ان يكون السواد حالة العدم موجودا وذلك
باطل لانه ح يلزم اجتماع النقيضين وفيه نظر لان للخصم ان يقول لا نسلم ان لو كان
السواد حالة العدم سوادا لا بد وان يكون واحدا او كثيرا لان المعدوم لا يتصف
بالكثرة والوحدة الوجودية ولئن سلمنا لكن لا نسلم استحالة قيام الصفة
الوجودية بالمعدوم ح الممكن الذي هو ثابت عندنا بل المحال قيامها بالمنفي
فقط

قال واستدل الى قوله الوجه الثالث اقول

قد استدل اصحابنا وهم المتكلمون على ان المعدوم ليس بثابت
بوجوه ثلثة **ق** لا اشارة على المعدوم شي لان ذلك الشي
لا يخلو من ان يكون موجودا او معدوما لعدم الواسطة فان كان
ذلك الشي موجودا يلزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك
محال وان كان ذلك الشي معدوما لا يكون صفة للغير اذ حصول الشي
لشي فرع حصوله في نفسه والمعدوم غير حاصل في نفسه فثبت
ان المعدوم ليس بثابت وهو المطلوب وللخصم ان يقول
لا نسلم ان الشي الذي يحمل على المعدوم لو كان معدوما لما كان
صفة للغير وانما يكون غير صفة ان لو لم يكن ثابتا لكنه ممنوع
ث ما ذكره الامام في الملخص وهو ان المعدوم اما مساو
للمنفي او اخص منه او اعم منه والثالث باطل لان المعدوم على هذا
التقدير نفي محض لان المعدوم لو كان نفيا محضا لما بقي الفرق
بين الخاص والعام وهو باطل بالضرورة واذا لم يكن المعدوم
نفيا محضا يكون ثابتا بوجه من الوجوه وهو صادق على المنفي
لكونه اعم منه ح معلوم ان لا يكون المنفي منفيا واذا بطل احد
الامرين وهو ان يكون المعدوم مساويا للمنفي او اخص منه
يصدق كل معدوم منفي لان المساوي والاعم يصدق على
ما يساويه وما هو اخص وكل منفي ليس بثابت

بلا خلاف فيتج كل معدوم ليس بثابت وهو المطلوب

وفيه نظر لانه ان عني بالمعدوم المعدوم الممكن

فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون المعدوم الممكن والممتنع متساويين

ح وان عني بالمعدوم المعدوم مطلقا فلا نسلم ان

المعدوم لو كان ثابتا لكان نفيا لما بين الثبوت والنفي من التباين

والعام بل الفرق بينهما بكون المعدوم صادقا على

الممتنع والمعدوم الممكن بخلاف الممتنع فانه لا يصدق

على المعدوم الممكن فظهر الفرق بينهما ح ما ذكره

الامام ايضا ان المعدومات لو كانت متقررة في الخارج لكانت

متشاركة في كونها متقررة ومتخالفة بخصوصياتها

وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكان يكون

المعدوم متقررة امورا زائدة على ماهياتها فيلزم

كون المعدومات موجودة حالة العدم اذ لا معنى

للوجود الا التقرر الخارجي وذلك محال

فثبت ان المعدومات

ليست بمتقررة

الناسخ

صحيح وهو اعلم

١٢

فيثبت ان المعدومات ليست بمتقررة وهو المطلوب وفيه نظر لان الثبوت عند القائلين بكون المعدوم ثابتا اعم من الوجود والعام لا يستلزم الخاص فلهم ان يمنعوا كونها موجودة على تقدير كونها متقررة ولانكم قد عرفت معنى التقرر والثبوت وهو كون الماهية متقررة في كونها تلك الماهية ومعلوم ان هذا المعنى غير الوجود قال احتج الخصم الى اخر الوجه الثالث اقول احتج الخصم اي المعتزلة على ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج حال العدم بوجوه ثلثه قال ان المعدوم معلوم لانا نتصور طلوع الشمس غدا وهو معدوم الان وكل معلوم متميز عن غيره لانا لو لم نميز في نفسه لاستحال الحكم لانه ح لا يمكن الاشارة العقلية اليه وكل متميز ثابت لان التميز انما يكون بخصوصية لاجلها امتاز عن غيره والنفي الصرف لا يوصف بشيء فيتج ان المعدوم ثابت وهو المطلوب والجواب ان اريد ان المعلوم متميز عن الغير في الخارج فلا نسلم ذلك وان اريد ان المعلوم متميز في العقل سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه ان يكون ثابتا في الخارج بل يلزم ان يكون ثابتا في العقل ولا نزاع في كون المعدوم ثابتا في العقل بل النزاع في كونه ثابتا في الخارج وايضا هذا الدليل منقوض بالممتنعات كاجتماع النقيضين لانها معلومة ومتميزة ولا تكون ثابتة بالاتفاق قال ان المعدوم متميزة في نفسها اذ طلوع الشمس غدا امتاز عن غروبها غدا وكل متميز ثابت فيتج ان المعدوم ثابت وهو المطلوب والجواب بعين ما مر من المنع والنقض يعني سلمنا ان المعدوم متميز في العقل لكن لا نسلم تميزها في الخارج وايضا اجتماع الضدين متميز عن غيره في نفسه مع عدم الثبوت له ح لو لم يكن السواد مثلا سوادا الا عند الوجود لكان كون السواد سوادا بالغير ضرورة فلو ارتفع ذلك الغير يلزم ان لا يبقى السواد الموجود سوادا بسبب ارتفاع ذلك الغير الذي هو موجبه وانه محال وهذا الدليل هو احسن الادلة التي يعتمدونها على ان الماهيات غير مجعولة كما سيجي والجواب لا نسلم ان السواد الموجود على تقدير ارتفاع فاعل السواد يبقى موجودا حتى يلزم المحال فهو ان لا يبقى السواد الموجود سوادا لم لا يجوز انه كما يبقى السواد يبقى الوجود كما سنبين في بحث العدم لكن ان جاعل الوجود هو فاعل الماهية وللخصم ان يقول نحن نقول يلزم ان لا يبقى السواد سوادا لا لارتفاع موجبه وذلك باطل اذ لو فرضنا انه ليس غيره فهو سواد لكنه ليس حقيقته هو بها هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه لانها كانت مفارقة قال وزعم اهل الفضل اقول زعم قوم من المتاخرين ان الشيئية انما تعرض مع الوجود الخارجي فقط ولعل هذا القوم انما ينوا هذا الزعم على انكار الوجود العقلي وقد بينا من قبل فساد هذا الزعم وايضا هذا الزعم يبطل زعم هذا القوم قوله انما هو اذا اراد بها ان يقول الكن فيكون

لان الله تعالى سمى المعدوم في الخارج شيئا فلو كان عرض السببية مع الوجود الخارجي فقط لم يكن
كذلك ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون اطلاق الشي على المعدوم ههنا باعتبار
ما ان وجد قال الفصل الثالث في اعادة المعدوم الذي قوله احتجوا اقول
هذا الفصل في اعادة المعدوم بعد اتفق اهل الحق بعض اكثر المتكلمين على جواز اعادة
المعدوم بعينه اي مع جميع عوارضه المشخصة وذهب الفلاسفة ومن المعتزلة
ابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي والكرامية الى امتناع الاعادة والتحقيق في هذا
الموضع ان القائلين بامتناع العود ان ادعوا الامتناع بالغير فما يقع النزاع لكن نمنع ان بالامتناع
بالغير بعد تسليم انه ممكن لذاته لان الامتناع بالغير لا يكون الا بحسب ينافي الامكان
بالذات تحقيقا وان ارادوا امتناع العود الامتناع لذات الممكن وهو الظاهر من
كلامهم لانهم ادعوا المحال في نفس العود والممكن لذاته لا يستلزم المحال ما هو ظاهر انه
ان يمتنع امتناع لذات الممكن لان ما عدم بعد وجوده فانه قابل الوجود لانه لو لم يقبل الوجود لما
وجد اصلا فلا يكون قابلا للوجود لا ينفك عن الماهية والا لزم انقلاب الممكن ممتنعا
وهو محال فيلزم ان ما عدم بعد وجوده قابلا للعود وهو المطلوب فان قيل العود اخص
من الوجود لان الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان
الاخص قلنا ان نفس ما عدم بعد وجوده قابل المطلق الوجود دون الوجود الثاني قلت
نحن نعلم ضرورة انه لو لا وجد فهو قابل للوجود من حيث هو هو في الزمان الاول
فهو قابل للوجود من حيث هو هو ممكن الوجود في الزمان الثاني لانه لو لم يمكن الوجود
في الزمان الثاني على بعد عدم وجوده او لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي وهو محال لم وجوده الاول ان افاده زيادة استعداد لقبول الوجود الثاني صار
العود اهو من ان يفيد زيادة استعداد لوجود العود الثاني والا استعص عما هو عليه
بالذات منع قابلية الوجود في كل من او قات وجوده ظاهر لان قوله ما عدم
فانه الوجود انه الذي عدم مع قيد العدم او بدونه بعد الوجود الاول او قبله فان كان
المراد ان ما عدم قابل الوجود بعد الوجود الاول او قبله مع قيد العدم فذلك باطل لامتناع
اجتماع الوجود والعدم وان كان المراد انه قابل الوجود بدون قيد العدم فهو الوجود
الاول فذلك ممنوع قوله والا لما وجد اصلا قلنا لا نسلم ذلك لان عدم قابلية
للوجود الثاني بعد الوجود الاول لا يقتضي عدم قابلية للوجود مطلقا وان كان
المراد ان ما عدم قابل الوجود لذاته بغير قيدا لعدم قبل الوجود الاول فسلمناه
لكن هذا لا يفيده قطعا لان المراد انه ليس ان ما عدم فهو قابل للوجود بعد الوجود
الاول قوله والحق ان الحق ان حصول الوجود الاول لما هو قابل للوجود
من حيث هو هو وجوده نفسه زيادة استعداد لقبول الوجود الثاني لانه على تقدير
حصول الوجود الاول النسبة بهذه الاتصاف الفعل وحصل الوجود ثانيا
استعداده

اي الاعادة

ملزوم يستعد الذات انه يمتنع
لا انه لا يوجد ضرورة
والعادة يمتنع الوجود

لقبول الوجود ثانيا لان القبول اذا حصل للقابل مرة يصير القابل اهلا مرة
اخرى ولو حصل ثانيا يصير اشد قبولا له الى ان يصير ملكه ويشبه ان يكون هذا هو
المراد بقوله وهو امر معلوم وله المثل الاعلى يعني له مثال اعلى مما فوق من الحشر
وهو خلق السموات والارض وفيه نظر لان ذلك انما يصدق على العائد بعد تمام القابل
واما على تقدير عدمه فلا لانه اذا عدم لم يبق هويته اصلا ولا استعداده القائم به
فكيف يقتضي زيادة استعداده قال احتجوا على امتناعها الى الوجه الثالث
اقول احتج القائلون بامتناع الاعادة على امتناعها بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم لم
يبق له ماهية ان كان كليا او هوية ان كان جزئيا فلا يصدق عليه الحكم بصحة العود
لان المحكوم عليه بصحة العود يجب ان يكون له ثبوت وهو المطلوب لكاتب الاكام في
الملخص بان قولكم لا يصح الحكم على المعدوم بصحة العود حكم عليه فان صح هذا الحكم
على المعدوم فانه لا يصح الحكم عليه بصحة العود بطل قولكم الحكم لا يصح على المعدوم لان
قولنا لا يصح الحكم على المعدوم ايضا حكم والا الزم الصحة حكم على المعدوم بانه لا يصح
الحكم عليه بصحة العود الصدق بقيضه وهو صحة الحكم على المعدوم وفيه نظر لان عدم صحة
هذا الحكم بعني قولهم لا يصح الحكم عليه بصحة العود سلبي وحاز السلب عن المعدوم
بخلاف الحكم بصحة العود فانه الحكم على المعدوم لانه امر وجودي فامتنع اثبات امر وجودي
لا امر عدمي بل الجواب ان هذا الحكم على الموجود في الذهن بانه يصح ان يعاد في الخارج لا على
المعدوم المطلق الثاني ان ما عدم لو اعيد لحصل بعد جميع الخواص التي كان بها هو
تلك الخواص هو الا لم يعد جميع الخواص التي هو بها هو فلو لم يكن المعاد ما عدم بل غيره
لان الشخص لا يكون هو هو الا بخواصه ومن خواصه وقته الذي يوجد فيه واذا اعيد
وقته معه لكان هو عين معاد لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان فهذا وجه
وهذا اول وجوابه لا نسلم ان الوقت من الخواص التي يكون الشخص بها هو هو حتى
يلزم اعادته لان الشخص من اول عمره الى آخره يكون هو هو مع ان الكل جزء من اجزاء زمان
عمره ولئن سلمنا ان الوقت من الخواص التي يكون الشخص بها هو هو لكن لا نسلم ان المعاد
هو الذي يوجد في وقت ثان بل المعاد هو الذي يوجد ثانيا سواء وجد في وقته الاول
او في وقته الاول بل يكون هو ووقته معا الثالث لو امكن عود ما عدم لامكن عود
مثله معه لان حكم الامثال واحد مما يجوز او لا يجوز لكن عود مثله معه محال لا
يستلزم عدم الامتياز بين الاثنين والجواب ان الممكن بعينه في الاول الجانبين
وما نساويهما في الكل فان اريد المثل بالمعنى الاول فلا نسلم عدم الامتياز ولان زيدا
مثل عمرو بهذا التفسير مع تحقق الامتياز بينهم وان اريد المثل بالتفسير الثاني فلا نسلم انه
ممكن لا بد من دليل قال وبعضهم لا لغو اقول بعض القائلين بامتناع الاعادة
لما عجز عن اقامة البرهان على امتناع العود ذهب الى دعوى الضرورة في امتناع اعادة
المعدوم

اصح علته

صح انه

بعينه والجواب منع كون امتناع العود ضروريا كيف يكون ضروريا وقد بينا
جواز الاعادة والشيخ مع جواز النقض لا يكون ضروريا وقد ذكر من الحطاية في الـ
الفصل الرابع في ابطال الاولى واحتجوا اقول هذا الفصل في ابطال الحال نفى
المحققون من المتكلمين والحكماء على انه لا واسطة بينهما وسموا الحال وقسموا
الثابت الى الموجود والمعدوم والحال وعرفوا الحال بانها صفة لموجود غير موصوفة
بالوجود والعدم فقوله صفة تخرج الذوات وقوله لموجود تخرج صفات المعدوم
وقوله غير موصوفة احتراز عن الصفات الثبوتية وقوله غير موصوفة بالعدم
احتراز عن الصفات السلبية ووافقهم القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين
اولا في ثبوت الحال وانا اطنبت في ثبوتها لانه لم تعلم مواقعها في التعريف قال واحتجوا
الى قوله خاتمة اقول احتج المنكرون للحال على نفيها بوجهين الاول ان الوجود
ليس موجودا والا لتسلسل لان الوجود صفة قائمة بالموجود فلو كان موجودا لساوى غيره
في الوجود وامتاز بوجود زائد عليه ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل وليس الى الوجود
معدوما لانه ليس لا يوصف بنقيضه وجوابه ان وجود الوجود عين الوجود لان ما هو
عين الشيء لا يحتاج الى آخر في تحققه فلا يلزم التسلسل الثاني ان السواد والبياض
يشتركان في اللونية ويتمايزان بالسوادية والبياضية والمشترك غير المخصوص
ضرورة فهما اي المشترك والمخصوص غير موجودين والا لزم قيام العرض بالعرض لان
اللون عرض وهو قائم بالسواد والبياض لاتصافهما باللون وقيام العرض بالعرض محال
كما سيجيء والمشترك والمخصوص غير معدومين لانا نعلم ضرورة انهما ليسا معدومين
وكذا عالمية الله تعالى مساوية لعالميتنا في مطلق العالمية ولا يشك ان عالميته تعالى
مغايرة لعالميتنا والمشترك غير المخصوص ولا يكونان موجودين والا لزم قيام العرض
بالعرض وهو ظاهر ولا يكونان معدومين لانا نعلم ضرورة انهما ليسا كذلك لكن [illegible]
عالمية الله تعالى لا موجودة ولا معدومة وكذا في ثبوتية سائر صفاته تعالى ووجه جنسيته
وحيثيته وعدم قيام الصفات والجواب لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض
فان السرعة والبطء قائمان بالحركة مع انهما والحركة اعراض وسيجيء ذلك والجواب
المطلق [illegible] ولهذا يفهم ان العدم هو عدم انتفاء الوجود عقلا وعرفا ولغة فكل
ما لا يكون موجودا يكون معدوما وبالعكس اذ كل ما لا يكون معدوما يكون موجودا
والقائلون بالحال سلموا ان الحال ليست بموجودة فكذا يجب ان يسلموا ان الحال معدومة
اللهم الا ان يفسروا الوجود والعدم بمعنى آخر فانه لا يبقى النزاع ويصير البحث لفظيا
او حاصله يرجع الى انا نسمي عدم انتفاء الوجود عدما وانتم لا تسمونه ذلك قال
الى قوله ويتفرع اقول خاتمة في الفرق بين الموجود والوجودي وبين المعدوم والعدمي قد عرفت
مما سلف من معنى الوجود والعدم ان الوجود هو الكون وان العدم انتفاء الكون

فيه خاتمة في الفرق الناشئة من الفرق بين الموجود والوجودي

١٤

فالموجود هو الكون والمعدوم ما ليس له الكون واما الوجودي والعدمي فقد تحير فيهما اكثر اهل
العلم فتارة يفرقون بين الموجود والوجودي وبين المعدوم والعدمي وتارة لا يفرقون
ثم يفرقون بين الوجودي الحقيقي وبين العدمي والاعتباري واعلم ان الوجودي
ما ليس في نفس مفهومه وحقيقته نفي شيء اصلا كالبصر والضوء فان البصر
ليس في مفهومه بحسب العقل واللغة نفي شيء اصلا انما هو قوة لادراك الاشياء
المرئية وكذا الضوء فانه ليس بحسب العقل واللغة نفي شيء اصلا في مفهومه
فانه كيفية منبسطة على الاجسام والعدمي ما يكون في نفس مفهومه وحقيقته
نفي شيء كالعمى والظلمة فان العمى بحسب العقل والعرف عدم البصر عما من شأنه ان
يكون بصيرا وكذا الظلمة عدم الضوء ولعل قائلا يقول ان كان مقصوده من قوله
الوجودي ما ليس في نفس مفهومه نفي شيء اصلا انه ان المراد من لفظ الوجودي هذا
فذلك مما لم نفرغ عنه ان الوجودي بهذا المعنى لا يكون في نفس الامر الا بالنفيه ولان
حاصله يرجع الى تفسير لفظ بلفظ بالارادة واصطلاحه ولا يلزم على الغير الاقتداء
به ولا يمكنه الزام الغير وان كان مراده ان الوجودي هو الموصوف بهذه الصفة اي بانه
لا يدخل في مفهومه نفي شيء اصلا كما ذكره فدعوى لا يدل على اثباتها اما من الضرورة او
من استدلال قوله ولا عبرة باللفظ في الوجودي والعدمي فان اللفظ قد يكون
مجردا عن النفي بان لا يكون فيه علامة النفي دون المعنى كالعدم والنفي وبالعكس اي
قد يكون مجردا عن النفي دون اللفظ بان يكون فيه علامة النفي كاللاعدم فان معناه الوجود
ثم العدمي قد يكون نفيا مجردا عن الوجودي كالعدم وقد يكون مركبا من وجودي وعدمي
كالعمى فانه ليس عدم البصر فقط والا لصح اطلاق العمى على الجماد بل العمى عدم
البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا فعدم البصر عدمي وعما من شأنه البصر وجودي
قال ويتفرع الى قوله اقول ويتفرع على كون العدمي مركبا من وجودي وعدمي
بحثان الاول انه لا يلزم من كون الشيء عدميا صدقه على المعدوم لان العدمية
الوجودية تمنع صدقه على المعدوم وقد وقع في هذه المسئلة كثير من اهل العلم حيث قالوا ان كل وصف
عدمي جاز ان يصدق على المعدوم الثاني انه لا يلزم ان يكون نقيض العدمي وجوديا
لجواز انتفاء العدمي بانتفاء القيد الوجودي كالعمى مثلا فانه جاز ان ينتفي بانتفاء
من شأنه البصر فيكون انتفاء العمى حينئذ عدميا فيكون عدميا والذي ليس مثاله في غير
العدمي فيكون العدمي نقيضا للعدمي وقد غلط فيه كثير من المحصلين
لانهم ذهبوا الى ان نقيض العدمي وجودي واما نقيض الوجودي فلا بد وان يكون
عدميا لان نقيضه انتفاؤه وانتفاء الوجودي عدمي ثم ذلك العدمي اما ان يكون
بسيطا اي يكون نفيا مجردا عن وجودي زائد على معنى النفي كالعدم واما ان
يكون مركبا من اكثر من واحد كالامكان الخاص فانه مركب من عدميين سلب الضرورة



عن جانب الوجود وسلب الضرورة عن جانب العدم وانت تعلم ان كلامه هذا انما يتم ان
لو كان سلب العدم بالوجود بنحو الارادة ولذا بالعدمي وذلك غير معلوم قال
الحقيقة الثالثة هي الماهية لا بشرط اقول الحقيقة الثالثة من الامور (صح الهوية والماهية)
الشاملة الماهية وفيها اربعة فصول الفصل الاول في تحقيق الماهية كل
شيء فرض كليا كان كالحيوان او جزئيا كزيد له حقيقة هو بها هو فان كان الشيء
كليا سمي حقيقته ماهيته وان كان الشيء جزئيا سمي حقيقته هويته فماهية الانسان
وهوية زيد ولكل حقيقة بعض من الاحتمال ان تلك الحقيقة في نفسها معنى مغاير لكل ما
يلحقها لانها كانت ذلك اللاحق لها او مغايرا عنها وتلك الحقيقة مأخوذة مع شيء مما يلحقها
معنى اخر فنفس الحقيقة مع قطع النظر عن كل ما يلحقها سواء كان ما يلحقها
معها او لا تكون فعال بها الحقيقة من حيث هي واذا اخذت الحقيقة مع شيء اخر فعال
بها الحقيقة من حيث هي لذا فالحقيقة من حيث هي ليست الا تلك الحقيقة فقط فحقيقة
الحيوان مثلا من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية ولا ذهنية
ولا خارجية على معنى ان شيئا من تلك الامور المذكورة ليس نفس حقيقة الحيوان ولا
داخلا فيها لانه لو كان كذلك لكان الصادق والحيوان على ما هنا هي كل الشيء مثلا الوجود
الوجود في مفهوم الحيوان الصادق على الحيوان المعدوم وليس كذلك على معنى انها لو
اذا اخذت من حيث هي لا يكون معها شيء من تلك الامور فان ذلك محال واذا اخذت حقيقة
الحيوان مع الموجودية مثلا كان حقيقة الحيوان من حيث انها موجودة لا حقيقة
الحيوان من حيث هي ويقال للماهية من حيث هي الماهية لا بشرط شيء اذ لا شرط
معها لا بالنفي ولا بالاثبات ويقال للماهية بشرط ان لا يكون معها شيء الماهية
بشرط لا شيء وهي الماهية المجردة قال والماهية لا بشرط شيء موجودة في
الخارج الى اخر الفصل اقول الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج وان
كان معها الف شيء لان الماهية من حيث هي بالمعنى المذكور اي مع قطع النظر
عن كل ما يلحقها جزء لما كان او مغايرا جزء للماهيات الموجودة وجزء الموجود موجود
فالماهية من حيث هي موجودة في الخارج واما الماهية بشرط لا شيء فغير موجودة
في الخارج ولا في الذهن لان الوجود شرط زائد على الماهية لا جزء من اللواحق فلا تكون
الماهية مجردة وذهب افلاطون الى ان الماهية بشرط لا شيء موجودة في كل
نوع لانه لا بد في كل طبيعة نوعية من وجود شخص مجرد عن كل العوارض
وسموا تلك الماهية المجردة بالمثل الافلاطونية وفساده مما ذهب اليه افلاطون
ساقط لان ذلك الشخص من حيث كان موجودا يكون مع الوجود فلا يكون مجردا عن
كل العوارض اللهم الا ان يسمى افلاطون الوجود بان يقول لكن الشخص مجرد

١٥

عما سوى الوجود وههنا ابحاث لطيفة فاطلبها من اللطائف قال الفصل الثاني
في اقسام الماهية الى اخره اقول الماهية اما بسيطة وهي التي لا جزء
لها او لا يلتئم حقيقتها من امور مختلفة واما مركبة وهي التي لها جزء وكل واحد
من الماهية البسيطة والمركبة اما حقيقية او اعتبارية والماهية الاعتبارية
اما وجودية او عدمية فهذه ستة اقسام ا الماهية البسيطة الحقيقية
ب الماهية المركبة الحقيقية ج الماهية البسيطة الاعتبارية الوجودية
د الماهية المركبة الاعتبارية الوجودية ه الماهية البسيطة الاعتبارية
العدمية كالعدم المطلق و الماهية المركبة الاعتبارية العدمية
كالامكان الخاص والحقيقي ما يكون بحسب نفس الامر بغير ان يكون فيه شائبة
الفرض والتقدير والاعتباري ما يكون بمحض العقل واما الوجودي فمعناه الذي
لا يكون في مفهومه نفي واما العدمي فهو ما يكون في مفهومه نفي اما البسيط الحقيقي
فكالواجب واما البسيط الاعتباري الوجودي فكالوجود فان الوجود زائد في العقل الا واحد
في كثير من الاشياء ان لها وجودا غيرها فانتزع العقل الاشياء وجودا ما غيرها (ان صح)
لكن العقل بعد الامعان في النظر الدقيق يحكم بان وجود الوجود عينه لان
ما حقيقته عين التحقق لا يحتاج الى تحقق زائد بعد الحصول للماهية فلو احتاج
التحقق الى تحقق اخر زائد بعد الحصول للماهية لوجب التسلسل كما بعد الكلام
في وجود الوجود ووجود وجود الوجود وهلم جرا وذلك باطل وكذلك صفة متعلقة
عن مفهوم الموصوف فهي بعينها مع حصول الحصول ولزوم اللزوم ووحدة الوحدة
وعدم العدم ونحو ذلك كحلول الحلول واما المركب الحقيقي فكالبدن المركب
من العناصر والبيت المركب من الاجزاء واما المركب الاعتباري الوجودي فكالمركب
من الجنس والفصل مثل الحيوان الناطق فان العقل يسبق الى ان الجنس والفصل
موجودان التام منها النوع كالسقف والجدار في البيت ومذهب الاقدمين فقط
وليس في الخارج كذلك اذ الصادق من الجنس والفصل على النوع كالانصاف
من السقف والجدار على البيت والثاني باطل والمركب الاعتباري العدمي
كالعمى ماهية مركبة من صفة وموصوف كالحيوان الا بصر او مركب من امرين
متباينين كزيد مع عمرو وقد عرفت من هذا البحث ان البسيط الواحد قد يكون
حقيقيا وقد يكون اعتباريا كالوجود لما عرفت ان وجود الاشياء المتحققة في
الخارج حقيقي ووجود الوجود اعتباري فيكون الوجود حقيقيا واعتباريا
معا وكالوحدة فانها قد تكون حقيقية كما في الواجب تعالى وقد تكون اعتبارية كما في
المركبات من اعتبارية فان وحدتها باعتبار العقل تركيبها فتكون الوحدة
حقيقية واعتبارية معا قال الفصل الثالث في لفظ الماهية

المحمولة وقد يجتمع اولى هذا الفصل في اجزاء الماهية وفيه بحث لان البحث
اجزاء الماهية قد تكون محمولة على الماهية كالجنس والفصل وقد لا تكون محمولة
عليها كاجزاء العشرة فان اجزاء العشرة هي الوحدات وكل واحد منها لا يكون
محمولا عليها ويصح لك ان تكون اجزاء الماهية متميزة ان المركب اذا كان عبارة
عن الشيء المجتمع من عدة موجودات متخالفة بحسب الوجود والذات كالسرير والعشرة
وهو التركيب الحقيقي المتعارف عند القوم فيمتنع حمل تلك الاجزاء على المركب ولا ايقاع
الشيء [illegible] والعشرة واحدة اذ يمتنع ان يقال هذا الشيء المجتمع من هذه الموجودات
المختلفة هو واحد من هذه الموجودات واما اذا كان المركب عبارة عن شيء
موصوف بعدة اشياء كالانسان مثلا فانه عبارة عما يكون جوهرا ذا ابعاد
ناميا حساسا ناطقا فيصدق كل واحد من هذه الاشياء على الامر الموصوف به
وكذلك اذ يصدق كل واحد منها عليه ان الشيء اذا حصلت له معان
كثيرة متنوعة لخواص حسية كانت او عقلية كالحيوانات والنباتات والمعادن
فيحصل منها ان من تلك المعاني الخواص ماهية مخصوصة ممتازة عن سائر
الاشياء بالماهية والخواص [illegible] ليس المراد بهذا النوع من الماهية ان المركب
من الاجزاء المحمولة سوى ان يكون شيء مخصوص له معان مخصوصة يتبعها تلك المعاني
صفات لا توجد تلك الصفات بدون تلك المعاني فالمفهومات المتبوعة من الذاتيات و
المفهومات التابعة مخصوصة او غير مخصوصة من العوارض كما يحصل لمادة الانسان
عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق فصارت مادة
الانسان بالمعاني المذكورة جوهرا جسما ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا
وتلك المعاني استتبعت معاني اخر كالتحيز التابع للابعاد والتغذي التابع للنمو
والانفعال التابع للحس والتعجب والضحك ايضا الحكمية التابعين للنطق وقابلية الصناعات
التابعة للمجموع فصارت مادة الانسان بتلك المعاني التابعة متحيزا متغذيا
منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات فالمتبوعات من الذاتيات والتوابع
من العرضيات وبهذا التحقيق تعرف معرفة الذاتيات والعوارض ويعرف من هذا
التحقيق ايضا ان اجزاء الماهية للمركبة من الاجزاء المحمولة وان كانت متميزة بحسب
المفهوم والوجود العقلي لكنها لا تكون متميزة بحسب الوجود الخارجي لان
تلك الاجزاء بجملتها موجود واحد من حيث ذاتها واحدة بالحقيقة ويعلم
تحقيق قول الاوائل من الحكماء ان اجزاء الماهية قد لا تكون متميزة بحسب
الوجود الخارجي يعني ان اجزاء الماهية قد لا تكون موجودات متخالفة بحسب
الوجود الخارجي فهذا التركيب اي التركيب من الاجزاء المحمولة اعتباري
لا خارجي اذ ليس في الخارج الا شيء واحد صادق عليه انه هذا او ذاك او ذلك

صح فهو ماهية حاصلة عن ذلك ليس هو شيئا [illegible] ليس يصير باعتبار حصول تلك المعاني والخواص صح

لكن العقل يعتبر التركيب من الاجزاء المحمولة باعتبار انها امور التام منها النوع كما
في العقد ولقائل ان يقول لو كان كل ما يكون مستتبعا لامر اخر كان ذلك الاخر
عرضيا له يلزم ان يكون النامي عرضيا للمتغذي لان النامي يتبع المتغذي وذلك باطل
لان الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة لا جسم متغذ قال وقد يجتمع الى
اخر الفصل اقول وقد يجتمع التركيب الاعتباري والتركيب الخارجي في ماهية
واحدة كما في الانسان فان تركيبه من الحيوان الناطق باعتبار العقل كما مر ومن
بدنه لان بدنه اما الجسم او الجسم النامي او الحيوان وايا ما كان يتحقق التركيب الخارجي
في بدن الانسان فان قيل الاعتبار ان طابق الخارج كان الامر خارجا حقيقيا لا اعتباريا
وان لم يطابق الخارج كان كاذبا والاعتبار الكاذب قلنا عن الجواب ما تحقق تحقيقه
في نفس الامر بالقوى الباطنة كالكليات مثل النوع وكالمعقولات وكالنسب بين
الكليات كقولنا النوع كلي وكالنسب بين المعقولات كقولنا اجتماع النقيضين مغاير
لاجتماع الضدين فلو كانت النسبة في تصورات تلك الامور واحكامها التي هي القوى الباطنة
كذلك تكون تلك النسبة صادقة مطابقة لما في نفس الامر كقولنا الجنس كلي على معنى ان ما
هو جنس في الذهن كلي في الذهن اما اذا كانت النسبة في تصوراتها واحكامها تلك الامور
في الخارج كذلك فلا تكون تلك النسبة صادقة مطابقة لما في نفس الامر لان مطابقتها
وعدم مطابقتها انما تعتبر بالنسبة الى تلك القوى الباطنة وعدم مطابقتها الخارج
لا ينفي صدقها في نفس الامر قال الثاني الجزء المحمول ان اوله قال اقول
البحث الثاني الجزء المحمول ان كان تمام المشترك بين حقيقتين مختلفتين فهو الجنس لانه يصح
لان يقال في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة كالحيوان وان لم يكن الجزء المحمول تمام المشترك
بين حقيقتين مختلفتين فهو الفصل لانه لا بد وان لا يكون مشتركا او يكون بعضا من تمام
المشترك فان لم يكن مشتركا يكون فصلا لانه يصلح للتمييز الذاتي عما يشاركه في
الجنس ان كان له جنس او عما يشاركه في الوجود ان لم يكن له جنس فانه يميز ذاتيا مختصا
كالناطق وان كان بعضا من تمام المشترك يكون ايضا فصلا لانه لا يكون تمام الجمع المشتركات
والا لكان جنسا لا يكون اللون [illegible] والنقطة وان لم يكن تمام الجمع للمشتركات بين الماهية التي هو
جزء لها [illegible] كالحساس المتحرك بالارادة فانه غير مختص بالانسان لوجوده في
جميع انواع الحيوان وغير الانسان من الجمادات والنباتات فيكون لا بد وان يكون لبعض
اجزاء الماهية افتقار الى البعض الاخر والا لما حصل التركيب كالهيولى مع الانسان
والحجر الموضوع جنبه وهذا ان افتقار بعض اجزاء الماهية الى البعض في المركب الحقيقي
كالبسيط ظاهر [illegible] في المركب الحقيقي ومن حاجة ضرورية الى
باقي الاجزاء اذ لا يمكن قيامها بذاتها واما افتقار بعض اجزاء الماهية الى البعض في المركب
من الاجزاء المحمولة [illegible] في الخارج اذ ليس فيه الا شيء واحد فغير معلوم هذا

ليسمى النامي

غيره؟

يجوز

بعض اجزا الماهية ... في الخارج وانها في الذهن ...

عند المصنف سلمه لك واحوانه لا افتقار للهيئة الاجتماعية الى الاجزاء
ضرورة كما في المركب الحقيقي وبهذا البحث بعدم الجنس على الفصل في حد النام
حتى يحصل الصورة قال وقال الشيخ انه اخره اول قال الشيخ ابو علي
اعلى الموجبة ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس لان الحد منه انه يمكن علة الاخر
لا ستغنى كل واحد منهما عن الاخر فلم يحصل التركيب لما علم من انه لابد وان يكون احد الاجزاء
مفتقرا الى الاخر وليس الجنس علة للفصل والا لاستلزم الجنس الفصل لوجوب استلزام
العلة المعلول ويلزم منه ان يكون الجنس منحصرا في نوع واحد وهو محال فتعين العكس
وهو ان يكون الفصل علة للجنس وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اراد بالعلة العلة التامة
فلا نسلم انه لو لم يكن شي من الجنس والفصل علة للاخر لزم الاستغنا لجواز ان يكون احدهما
علة ناقصة للاخر فلا يلزم الاستغنا وان اراد بالعلة ما هو اعم من العلة كيف ما كانت
تامة او غير تامة فلا نسلم انه لو كان الجنس علة للفصل يلزم استلزام الجنس للفصل
وانما يكون مستلزما ان لو كان علة تامة لان العلة الناقصة لا تستلزم المعلول ولا نسلم
ان الحصة ليست مستلزمة للفصل والكلام في الحصة لا في الجنس وانضافه فيه ... شك
اخر وهو ان مذهب ارسطو والشيخ ومن تابعهما ان البدن شرط لحدوث النفس
عن العقل الفعال كما سيجي والبدن اما الجسم او الجسم النامي او الحيوان والفصل اما
النفس او ما يحصل من تعلق النفس بالبدن وعلى كل تقدير لو توقف الجنس على الفصل
لزم الدور لان الجسم حينئذ على تقدير ان يكون الفصل علة للجنس يكون موقوفا على الناطق
الذي هو فصله والنامي يكون موقوفا على الحساس لكونه فصله فيلزم ان يكون الناطق
موقوفا على الحيوان لانه موقوف على الجسم النامي الحساس وهو الحيوان بعينه
فلو توقف الحيوان على الناطق لكونه فصلا له لزم الدور وهذا اذا كان البدن هو الجسم
اما ان كان هو الجسم النامي او الحيوان فلزوم الدور اظهر ولقائل ان يقول لو كان
الحصة علة للفصل لكانت متقدمة عليه واذا كانت متقدمة عليه كانت جنسا
لان تخصصها لا يكون الا بعد انضمام الفصل اليها فقبل الانضمام لا يكون الا طبيعة
الجنس فقط وقد بينا ان الجنس يمتنع ان يكون علة للفصل وايضا لو سلم ان الفصل
علة لكن توقف حدوث الفصل عن العقل الفعال على الحيوان ليس الا في الخارج
وتوقف وجود الحيوان على الفصل ليس الا في الذهن لامتناع ان يكون الفصل علة
لحصة طبيعة الجنس في الخارج لان الفصل في الخارج هو بعينه الجنس
فلا يكون علة له والا لزم تقدم الشي على نفسه بالوجود فيمتنع ان يكون بعينه
هو الفصل واذا كان كذلك لا يلزم الدور ضرورة قال حاجة الى الاجزاء الخ
اجزا الماهية مادية كانت او صورية جميعا متقدمة بالوجود على وجود الماهية
في الذهن والخارج لوجوب تقدم الموقوف عليه على الموقوف والجزء سواء كان

١٧

ماديا او صوريا موقوف عليه لوجود الكل واما في العدم فسبق في الذهن والخارج فكذلك سبق
عدم البعض فانه اذا انتفى جزء واحد انتفى الكل ضرورة ولقائل ان يقول
بعض اجزاء الماهية محمول عليها بالمواطاة والمحمول بالمواطاة على الشي يجب ان يكون
متحدا معه في الوجود والا امتنع الحكم بهو هو واذا كان الجزء متحد الوجود مع الماهية
امتنع تقدمه عليها في الوجود بل الاصوب ان يقال الاجزاء تتقدم على المركب في الوجود
الخارجي ان كان التركيب خارجيا وفي الوجود الذهني ان كان التركيب ذهنيا فان قيل
ان جميع الاجزاء نفس الماهية فلو وجب بعدم جميع الاجزاء على الماهية لزم تقدم الشي
على نفسه لان جميع الاجزاء هو الشي بنفسه وكذا الشي قلنا العدم مجموع وجودات
الاجزاء على وجود مجموع الاجزاء من حيث هو المجموع والفرق بين بين مجموع وجودات
الاجزاء او من وجود مجموع الاجزاء من حيث هو المجموع شي واحد عقلا او مجموع
وجودات الاجزاء فانها امور متعددة والعدم في كل واحد من الوجودات على
مجموع الوجودات وكل واحد غير الكل بالضرورة فلا يلزم تقدم الشي على نفسه ثم المركب
لابد وان ينتهي تحليله الى البسيط والا يلزم تركب الماهية من امور غير متناهية مرارا
غير متناهية وهو محال لانه والا فلنا امور اغير متناهية لان كل جزء في فرض العراء
الغير المتناهية يكون مركبا من اجزاء غير متناهية فيلزم ذلك مرة وقال
الفصل ... الماهية مجعولة الى قوله واختلف في ... الفصل
بيان ان الماهيات مجعولة بجعل جاعل او لا والمراد بجعل الماهية الاول المؤثر عند
الايجاد كما يعرض وجود الماهية يعرض نفسها احتلفوا في ذلك فذهب اهل الحق
وهم المتكلمون الى ان الماهيات مجعولة بجعل جاعل وخالفهم الفلاسفة والمعتزلة
وفصل بعضهم بان الماهية المركبة مجعولة البسيطة كانت والحق عند المصنف ان
الماهيات مجعولة بسيطة كانت او مركبة بوجهين فان الماهيات مجعولة لانه لا يخلو اما ان يكون
الوجود عين الماهية او لا يكون فان كان الوجود عين الماهية فالوجود مجعول اتفاقا فكذا
الماهية وان كان الوجود غير الماهية وقد بينا ان الماهية ليست متقررة بذاتها في الخارج
فيلزم ان يكون تقرر الماهية بغيرها فيكون مجعولة وهو المطلوب ... لان الوجود
الغير يمتنع عدمه كما مر فكيف يكون مجعولا ... لان المراد بالتقرر هو الوجود او الثبوت
وايضا ان كان الاول ... الثاني فلا يلزم ... مجعولية الماهية ...
... الماهيات مجعولة لانه ليس ... الفاعل بالحقيقة
في الماهية الا تقرر الماهية في الخارج بجعل الماهية ... الماهية في الخارج
اذ صيرورة الماهية تلك الماهية في الخارج هو ما يجعله الفاعل في الخارج وفيه نظر
لان جعل الماهية في الخارج ايجادها فانه اعطا الوجود ولا نسلم ان ذلك يقتضي مجعولية
الماهية من حيث هي ولانه اذا كان صيرورة الماهية في الخارج هو الكون فيه كما قال

تكون المجعول هو الكون فيه لا ربما يثير الفاعل في كون الماهية ثم قال واستشكل حقيقة هذا الكلام
بما لنفسه النجار وماهية الكرسي لان نفسها عدة اجسام مولفة على وجه مخصوص
والنجار يعد اثره في تلك الاجسام المولفة على الوجه المخصوص حتى صارت ماهية الكرسي
وهذا استركيفيته بما ثير المؤثر في الاشياء فاجهم هذا التمهيد ذكرنا بين المثال ولعله العلم نعول الوكلاف
ما ثير النجار في حقيقة الاجسام المولفة على الوجه المخصوص لصح التمسك ولكن ليس لذلك
ثم قال والذي هو علي انه ليس بانبر الفاعل بالحقيقة الا في تقرر الماهية في الخارج سكالها
والا فلا اختنا بضرورة بل لا بد ان يبقى عند الافتتا شي من خواص المعلول بحصله
الفاعل اذ في ذكر السبب الذي هو باق الصورة نوع ضبه كان لا احتياج عبه ح الا
ان ترتيب شيء من الحر او حدث الماهية سواء كان الفاعل او لا فعلم ان الفاعل لا بد
وان يوثر في نفس الماهية ويجعلها تلك الماهية في الخارج حتى يحقق الوجود وهذا الذي
حسن بديع وفيه نظر لانا لا نسلم اذا لم يبق شيء من الاجزاء وحدث المجموع في الخارج
سواء كان الفاعل او لا اذ لا يكفي وجود الاجزاء كلها في تحقق الماهية بل لا بد ايضا
من انضمامه وجود مجموع الاجزاء كما صرح به في الباب الى وجود اجزاء الصورة
مع وجود مجموع الاجزاء الى الى رد ذلك لا سابح ما ذكرنا قال واحتج العلا الاسفه
الى الغير اقول احتج العلا الاسفه على ان الماهيات غير مجعولة بانه لو كان
ماهية وضبه فهي في نفس الامر بتلك الماهية سواء كانت موجودة او معدومة
لان الماهية لو لم تكن تلك الماهية فيلزم ان لا يكون السواد الموجود سوادا وعند
مثل ذلك في كون الماهيات متقررة وقد عرفت جوابه فنقال فيها مضى وهو انا لا نسلم
ان عند ارتفاع ذلك الغير سقى السواد موجود احتى يلزم المحال بل كما لا يبقى العلول
لا يبقى الوجود ح يلزم ان لا يكون السواد المعدوم سوادا وهذا غير محال لانه هو عين
النزاع وفيه بحث لطيف عرفته فيما تقدم قال واحتج المعتزلة الا اقول واحتج المعتزلة على ان الماهيات غير مجعولة بانا نتعقل الماهيات
متقررة بدون انها ما سبق ما ثير الفاعل في تقررها لانها بالذات لا يكون بالغير
وقد علم انضا جوابه احتجاج المعتزلة احتجوا وان الماهية غير مجعولة
لئلا يلزم حجة صدور شيئين وهما الماهية والوجود عن المؤثر الواحد لانهم
ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وسيجي هذا الحث انشاء الله قال
اخص منه قال ان المجعول هو المركب دون البسيط لوجهين فالاول لو كان البسيط
مجعولا لارتفع بارتفاع الجعل وهو الجاعل فلا يكون السواد سوادا لعدم عدم
الغير وهو محال وقد نعد جوابه ونتقد بتسليمه لا يختص بالبسيط
لان المركب يلزم ان يكون غير مجعول بعين هذا الدليل لو كان البسيط
مجعولا لكان ممكنا في ذاته لانها تكون فاعلا عالما لا يكون واجبا ولا
ممتنعا

لانها غير مجعولة ضرورة والامكان نسبة بين الشيء والعرض للبسيط بالنسبة الى ذاته
ولقائل عنه الامام بان كل شيء عرض لا مع عن الوجوب او الامتناع او الامكان والوجوب
والامتناع منتفيان عن البسيط الحقيقة وجواز عدمه نفس الامكان وفيه نظر
لانها المنع عن احد هذه الثلثة ولئن سلم ان كل شيء عرض فهو الخلو عن احد هذه الامور الثلثة
لكن للخصم ان يمنع انتفاء الوجوب عن البسيط لان البسيط عنده متقرر بذاته لا
تقرره ولعل بالجواب انه وان كان بسيطا لكن كون البسيط موجودا في الخارج مغاير
لكونه موجودا من حيث هو بدون اعتبار الخارج والذهن وهذا القدر كاف في تحقق النسبة لانه
قد يحصل الاثنينية بوجه ما فيحقق النسبة ولعا لك القول بان كون البسيط موجودا في الخارج
لا يكون الا مع الوجود في الخارج لا يفيد الاثنينية اذ الكلام في مجعولية البسيط من حيث هو
ولا سكران انه من هذه الحيثية ليس بممكن ولا واجب ولا ممتنع لان عروضها للشيء انما يكون
باعتبار الوجود والعدم قال واحتجوا الى الغير اقول احتجوا على كون البسيط
مجعولا بطريق المعارضة بان جاعل المركب جاعل لبعض اجزائه والا لاني دار ثم يكن
جاعل المركب جاعلا لكل اجزائه بل يكون جميع بسائطه متقررة فاذا تحققت
بسائطه التي من جملتها الهيئة الاجتماعية التي هي جزء الصوري فقد تحقق
المركب وان لم يوجد ذلك الجاعل فيلزم ان لا يكون المركب مفتقرا الى الجاعل والتقدير
بخلافه وفيه نظر وفيه جاز يطلب لا نسلم انه يلزم ان لا يكون المركب محتاجا
الى جاعل على تقدير ان يكون بسائطه متقررة بذواتها لجواز ان يكون حصول وجود
المركب مجعولا او انضمام البسائط بعضها الى البعض مجعولا فيطلب مجعوليته
حصول الوجود للمركب لا بعض مجعولية ذات المركب مجعوله بل بعض ان يكون الكل
الذي هو صفة المركب مجعولا قال الصحيفة الرابعة في لواحق الوجود الا
قوله وهو غير الماهية اقول الصحيفة الرابعة من الامور العامة في لواحق الوجود
وفيها ثلثة فصول الفصل الاول في التعين وفيه ابحاث البحث الاول
في تحقيق التعين للماهية اذا تحققت في الخارج لعرضها من المعاني المخصوصة اما بماهيتها
بان لا يكون لها اجزاء كالشعاع الذي للشمس اركان مغايرا بالحقيقة لسائر الاشعة
واما بالاضافة بان يكون شيء من اجزائها مشخصا للماهية بتلك المعاني المخصوصة
بحسب لا يبقى لمكان في نوع الاشتراك في الماهية مما به التخصص اي فهم المخصص به
الماهية يسمى تعينا وتشخصا والمركب منه اي مما به التخصيص ومن الماهية يسمى
تعينا فالتعين صفة تميز الموجود عن كل ما عداه في الخارج والذهن فقوله صفة كالجنس
وقوله تميز الموجود عن كل ما عداه في الخارج والذهن الى قوله صفة كالجنس وقوله
تميز الموجود احتراز عن صفة لا تميز الموجود كالامكان العام وقوله عن كل ما عداه
احتراز عن الخاصة لانها وان كانت صفة تميز الموجود لكن لا تميزه عن كل ما عداه

كالضاحك مثلا فانه وان ميز افراد الانسان عن اسما آخر لكن لا يميز الافراد
عن كل ما عداها لان كل فرد يغاير سائر الافراد والضاحك لا يميز ذلك الفرد
عن كل ما عداه من الافراد قوله في الخارج والذهن احترازا عن خاصة النوع الذي
انحصر في شخص واحد كالشمس فان خاصتها وان ميز عن كل ما عداها في الخارج
لكن لا يميزها عن كل ما عداها في الذهن لان كل فرد من الافراد الذهنية للشمس
يغايره سائر الافراد وخاصة الشمس لا يميز ذلك الفرد عن كل ما عداه من الافراد
الذهنية قال وهو غير الماهية الى قوله واختلفوا اقول التعين غير
الماهية لكون الماهية مشتركة دون التعين وما هو مشترك غير ما هو غير مشترك
فالتعين غير الماهية وهو المطلوب واما التعين غير الوجود لكونه متأخرا عن الوجود
بالطبع لانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد في الخارج او الذهن لم يتشخص فيه ويمتنع
تعين تصوره من وقوع الشركة فيه فالتشخص الخارجي موقوف تشخصه على الوجود
الخارجي والتشخص الذهني موقوف تشخصه على الوجود الذهني وما هو متأخر بالطبع عن
شيء فهو زائد عليه وما هو زائد على الشيء فهو غيره بالضرورة فالتعين غير الوجود وهو المطلوب
وهذا الدليل بعينه يدل على ان التعين غير الماهية قال واختلفوا الى قوله
واحتجوا اقول اختلف العلماء في التعين فقال المحققون انه ثبوتي وزعم قوم
انه عدمي واحتج من قال الاول وهو كونه ثبوتيا بان التعين لو كان عدميا لكان عدما
لما ينافيه ضرورة ومنافي التعين الاطلاق او الكلية او العموم او عدم ما ينافيه
عدمه عن عدم الاطلاق يلزم استواء جميع الافراد في ذلك المعنى اي التعين لانه
على هذا التقدير يلزم ان يوجد التعين حيث يوجد عدم الاطلاق وعدم الاطلاق
قد يوجد في جميع الافراد المعينة لانه مشترك بينها فيكون التعين ايضا مشتركا
بين الجميع ولا امتياز شيء من الافراد عن الاخر والتعين ليس كذلك لانه مميز والمشترك
غير مميز وان لم يكن التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا يشكل عدمه عن عدم
الاطلاق وعدم مفهوم احد العدمين وهو التعين العدمي وعدم الاطلاق
عن الاخر ضرورة فاما ان يوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم اي التعين بدون
او يوجد ذلك العدم بدون عدم الاطلاق والاول اي وجود عدم الاطلاق بدون
التعين العدمي يوجب كون الاسم الواحد لا مطلقا ولا معينا ضرورة والثاني اي
تحقق التعين العدمي بدون عدم الاطلاق يوجب كون الاسم الواحد مطلقا
ومعينا وكلاهما اي الاول والثاني محال فثبت ان التعين من جنس ما هو التعين ثبوتي
وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اراد بالتعين مطلق التعين المشترك
بين التعينات فنختار ان التعين عدم الاطلاق قوله يلزم اشتراك جميع الافراد
فيه قلنا لا نسلم ~~عدم الاعتبار~~ امتناع ذلك قوله ولا امتياز شيء من الافراد

[illegible marginal notes]

عن الغير قلنا لا نسلم عدم الامتياز وانما يلزم ذلك لو لم يكن لكل فرد تعين
خاص معروض للتعين المطلق يمتاز ذلك الفرد عن غيره بذلك التعين الخاص وهو
ممنوع وان اراد بالتعين التعين الخاص بكل فرد فرد من الافراد فنختار ان التعين
عبارة عن عدم امر يشكل عدمه عن عدم الاطلاق ويوجد عدم الاطلاق بدون
ذلك العدم قوله يلزم ان يكون الاسم الواحد لا مطلقا ولا معينا قلنا ان اريد
به انه يلزم ان يكون الاسم الواحد لا مطلقا ولا معينا بالتعين المشترك فذلك ممنوع
لانه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام وان اريد به انه يلزم ان يكون الاسم الواحد
لا مطلقا ولا معينا بتعين خاص فمسلم ولا امتناع فيه لجواز ان يكون الاسم الواحد
لا مطلقا ولا معينا بتعين خاص ويكون معينا بتعين اخر وذلك واقع فان كل
معين ليس بمطلق ولا بتعين بتعين معين لغيره قال واحتجوا على انه الغير
الوجه الثالث اقول احتج العلماء على كون التعين ثبوتيا بوجوه ثلاثة ضعيفة
فنقول قال الامام ان التعين لو كان عدميا فاما ان يكون عدم تعين اخر او عدم اللاتعين
لا يكون سوى ذلك فاما ان يكون عدما للتعين او للاتعين فالتعين على تقدير كونه عدميا
اما ان يكون عدما للتعين او اللاتعين وان كان الثاني اي ان كان التعين عدم اللاتعين ثابت
التعين ثبوتيا لان اللاتعين عدمي وعدم العدم ثبوتي وان كان الاول اي وان كان
التعين عدم تعين اخر فان كان ذلك التعين الاخر عدميا كان هذا التعين ثبوتيا
وان كان ذلك التعين الاخر ثبوتيا وهذا التعين مساو لذلك التعين في كونه تعينا
فكان هذا التعين ثبوتيا لان حكم الامثال واحد فثبت ان التعين ثبوتي وهو المطلوب
وفيه نظر لان الامام ان اراد باللاتعين مجرد هذا المفهوم اي عدم التعين فلا نسلم
الحصر لجواز ان يكون التعين على تقدير كونه عدميا عدم شيء هو اخص من التعين وغير
اللاتعين كالسواد والبياض وغيرهما وان اراد باللاتعين ما يصدق عليه اللاتعين
فالحصر مسلم لكن لا نسلم كون اللاتعين عدميا لان ما يصدق عليه اللاتعين لا يلزم
ان يكون عدميا فان الوجود [illegible] ما يصدق عليه اللاتعين كالسواد والبياض ولئن سلمنا
ان اللاتعين عدمي لكن لا نسلم انه يلزم ان يكون التعين وجوديا لانا قد بينا ان العدمي
العدمي لا يجب ان يكون وجوديا مثل العمى واللاعمى فان هذا الحيوان ليس
جنس هذا الحيوان [illegible] في الخارج والذهن حتى هذا الحيوان [illegible] الثاني [illegible]
فالذهن ان الحق ان التعين ثابت وهو المطلوب وفيه نظر لان كون الذهن به
ثابتة لا يوجب كونها ثبوتية [illegible] كالاضحل الاعم من حيث
انه اعم ثابت مع انه لا يلزم كون العمى ثبوتيا [illegible] ثبوتي
في الذهن فيه نظر لانا لا نسلم ثبوت العدمي في الخارج او لو سلم ثبوت [illegible]
الذهني في مفهومه لامتناع وجود الكل بدون جزئه والثاني باطل [illegible]

[illegible marginal notes: اللاتعين … الثبوتي]

ان عمى سلمنا ثبوته لكنه ليس بعدمي بل العدمي العمى من حيث هو ولا نسلم ثبوته
اذ لا يلزم من ثبوت الموصوف به ثبوته وان اراد ما لا عمى ماهيته مركبة من الموصوف
والصفة فيكون اعتبارية عدم ثباته ح لو كان التعين عدميا لا يكون معينا
لنفسه وما لا يكون معينا لنفسه لا يعين غيره فلا يعين التعين غيره فلا يكون
تعينا هذا خلف وهذا انما يحققه عين النزاع لان الخصم تحوز ان يكون الشي معينا
لغيره ولا يكون معينا لنفسه ولعله بل ان يقول اذا لم يكن الشي معينا لم يكن
موجودا اصلا لما مر وكيف يتصف بانه صفة عين الموجود عن كل ما عداه في الخارج
والذهن قال احتج المانع الى آخر البحث اقول احتج المانع وهو منع كما
ان التعين عدمي بوجوه ثلثة تا لو كان التعين ثبوتيا لكان له ماهية كلية مقولة على التعينات
فيحتاج التعين لغيره لتحققه في الخارج ويعود الكلام في تعينه ويتسلسل والجواب انه
لا نسلم ان التعين لو كان ثبوتيا لكان له ماهية كلية ثم لا يجوز ان يكون التعينات متغايرة
بالماهية ويكون الاشتراك بينها لفظيا وح يكون تعين التعين عين ماهيته التعين
وفيه نظر لانه لو كان الاشتراك لفظيا لم يكن تعريف التعين بانه صفة كذا لكل الافراد
تعريف التعين بانه كذا على التعين مع ان هذا باطل وايضا لو كان الاشتراك لفظيا
لم يكن بمعنى التعين حكم اصلا فكيف يكون تعينه عينه بل الجواب ان تعين المطلق فتحقق صح
التعين عينه ث لو كان التعين ثبوتيا لكان انضمامه الى الماهية موقوفا على
امتياز الماهية عن غيرها بتعين آخر والا لكان تخصيص التعين بالماهية دون
غيرها ترجيحا من غير مرجح ويعود الكلام في ذلك التعين ويتسلسل لا يقال
يمتاز الماهية بنفسها لا بتعين آخر كماهية الانسان فانها تمتاز عن ماهية
الفرس بنفسها فلا يلزم التسلسل لانا نقول ان ماهية اشخاص النوع واحدة
فلا يمتاز اشخاصه بعضها عن بعض الا بالتعين فيلزم التسلسل ح والجواب
ان الماهية تمتاز بوجودها الخارجي لا بتعين آخر لان وجود كل شي يغاير وجود
سائر الاشياء سواء كانت من نوعه او لا يكون وفيه نظر لان الوجود عنده
معنى زائد الجميع مغاير له وحصة كل فرد لوجود سائر الافراد من نوعه انما هو
بالتعين والتشخص لانه قبل هو تعينه ح لو كان التعين ثبوتيا فله لا محالة علة
فتعين الشخص الذي له مشارك في نوعه كتعين زيد مثلا ان كان بالماهية او
بالفاعل انحصر نوع الماهية في الشخص لما سيجي وهذا خلف وان كان بالقابل
فلا بد لذلك القابل من تعين فتعين ذلك القابل ان كان به بل انحصر يتسلسل لان
الكلام في تعين ذلك القابل كالكلام في تعين ذلك الشي وان كان تعين ذلك القابل
بالمقبول وهو التشخص والتعين دار لانه يلزم ح توقف الشي على نفسه
والجواب ثم لا يجوز ان يكون تعين ذلك الشخص الذي له مشارك في نوعه

بالماهية والوجود الخارجي وح لا يلزم انحصار نوعها في الشخص وايضا لم لا يجوز ان
يكون تعين ذلك الشخص بالفاعل مع استعدادات تعرض للقابل باسباب
خارجية وايضا ذلك ان كان الفاعل لا يكون علة لتعين ذلك الشخص بنفسه فانه متعدد بالوجود
مع انه بالفاعل ولا نسلم الدور لجواز ان يكون تعين التعين بماهية القابل لا بتعين القابل بل
ويكون تعين القابل بالتعين فاندفع الدور قوله بل لتوقف التاثير على التعين بل على الوجود
اشارة الى الجواب عن سوال مقدر توجيه السوال لو كان تعين التعين بماهية القابل فماهية القابل
ما لم يتعين لم تؤثر فيحتاج التعين الى تعين القابل ولو كان تعين القابل بالتعين لزم الدور ضرورة
توجيه الجواب لا نسلم ان ماهية القابل ما لم يتعين لم تؤثر لانه لا يتوقف التاثير على التعين
بل يتوقف على الوجود والوجود سابق على التعين بوجه ما فاندفع الدور قال البحث الثاني
الى آخره اقول البحث الثاني من مباحث التعين جواز تقييد الكلي بالكلي كتقييد الانسان
بالعالم في قولنا الانسان العالم لا يفيد الجزئية لان الكلي المتصف بكلي آخر لا يصير بحسب
يمنع من تصور الاشتراك فيه لان الموصوف وهو الماهية كالانسان والصفة وهو القيد كالعالم
والاتصاف للموصوف بالصفة جميعها كليات الا انه يلزم الجزئية بضرورة ما ركبت من اجزائه كلها
كليات فكل قيد يجعل الكلي اخص مما قبله فان الانسان اعم من الانسان العالم وهو اعم
من الانسان العالم الورع وعلى هذا فلم لا يجوز ان ينتهي ذلك التقييد الى حد يختص ذلك الكلي المقيد
بواحد بحيث لا يمكن وقوع الاشتراك فيه وايضا لم لا يجوز ان يكون كل واحد من الكليين او الكليات
يفيد بعض الآخر وتخصصه حتى يصير المجموع مختصا بواحد كالخاصة المركبة فانها
مركبة من امور كل منها اعم من تمام خاصة له لكن اذا قيد بعضها ببعض حصل ما هو مساو له كقولنا
الخفاش طائر ولود فان كل واحد من الطائر والولود اعم من الخفاش لكن اذا قيد احدهما بالآخر
حصلت خاصة مساوية للخفاش وليس كل معنى كلي يمكن العقل ان يفرض له اشخاصا غير متناهية
لان فرض الشخص ليس الا فرض ذلك المعنى موجودا مشخصا وذلك الامر لا يتوقف الحكم سواء
كان الكلي مطلقا او مقيدا لانه لا يتوقف عند العقل من المطلوب المقيد في فرض الاشخاص له على النهاية
وكل كلي بقيد فهو وان صار بحسب المفهوم اخص لكن لا يتصور بحسبه تعيين اشخاصه على حد لا يتجاوز
عنه ويتحير العقل عن تصور شخص آخر حتى ينتهي الى حد يختص بواحد بل يمكن العقل ان يفرض
له اشخاصا غير متناهية في الحصول الخارجي من تقييد الكليات نعم قد يصير الكلي المقيد بحسب
مختصا بواحد بل يمكن العقل ان يفرض اشخاصا غير متناهية في الحصول الخارجي بسبب تقييد الكلي
من الموجودات الخارجية لكن ذلك الاختصاص لا يمنع العقل عن تصور شخص آخر ولقائل ان يقول
على هذا يلزم ان يكون ما يفيد الجزئية جزئيا وذلك يستلزم التسلسل اذ لا بد وان يكون لماهية ولا
لم يفد شيئا اصلا ومن حيث هي كلية فما انضم اليها يكون جزئيا ولا بد له انضمام ماهية كلية
وشي جزئي ويعلم حقا قال البحث الثالث الى آخره اقول البحث الثالث في علة
التعين قال الاوائل ان اقتضى التعين كان نوعه بل الماهية منحصرا في شخصها اذ

الماهية

لو تعددت الاشخاص كان لكل منها تعين لا بوجه ما في الخارج ضرورة فيلزم ان يكون الماهية مستلزمة
للتعينات المختلفة لكونها مقتضية لها لذاتها وهو باطل لامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة
الواحدة كماهية الواجب فانها علة لتعينه لامتناع ان يكون المنفصل علة له فلذلك انحصر
النوع في واحد وهو الله تعالى والثاني وان لم يقتض الماهية التعين فالذي يقتضي علة سوى
الماهية غير مباينة لها لان نسبة العلة المباينة عن الماهية الى الكل الافراد نسبة واحدة
فلو اقتضت اختصاص تعين بشخص دون غيره لزم الترجيح من غير مرجح والعلة الملاقية
للماهية لا يكون حالة في الشخص لان المحل سابق على الحال والمعلول مسبوق فلو كان علة التعين
حالة في المتعين يلزم احتياج كل منها الى الاخر ولزم منه الدور بل العلة الملاقية يكون محلا
للشخص والمحل هو مادة المتعين وما لا يكون ماديا كالعقول كان تشخصه بمجرد الاضافة لتعقل
الفلك الاول مثلا وفيه نظر لان الاضافة متاخرة عن التشخص لتاخرها عن الفلك الاول المتاخر
عن تعين العقل وتشخصه والمتاخر عن الشيء لا يكون سببا له ضرورة قوله وكذلك
اي وكذلك الاعراض تشخصها بالاضافة الى المادة وقد يحتاج الى مطلق المحل لا لتعدد بينه
بدا في التعدد الكنف بالاعراض المتشخصة وفيه نظر لانا لا نسلم انحصار السبب الملاقي
في الحال والمحل لجواز ان يكون سبب التعين حالا في محل التعين لا حالا في التعين ولا محلا له ولعل
انه بقوله هذا النظر عن حصر بالمقصود لان الحال في المحل يحتاج الى المحل فيستند التشخص
لا الى المحل لاستناد سبب التشخص الى المحل على هذا التقدير وانحو عند المصنف ان
على التعين تحقق الماهية في الخارج لانا نعلم ضرورة ان الماهية اذا تحققت في الخارج سواء
كان معنا كمادة او اضافة او لا مقدار لاذاكها لما سبب لماهية المتحققة في الخارج شيئا مفردا
مخصوصا لا يمكن فيها التعدد لا يمكن فيه التعدد والاشتراك اصلا او لا معنى للمتعين سوى ذلك
فعلم ان تحقق الماهية في الخارج وحده كاف في تعين الماهية فتحقق الماهية في الخارج علة
التعين ولقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم منه ان يكون تحقق الماهية في الخارج علة التعين لجواز
لجواز ان يكون في كل اسم احتمال صحة الاشتراك تحصيله قوله وبعدد الاشخاص الى اخره
اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان الدخل لو كان الوجود الخارجي علة التعين
لما وجد الا تعين واحد لان مفهوم الوجود الخارجي لسائر الاشياء واحد لكن وجد اشخاص كثيرة
فوجد تعينات عديدة اجاب عنه بان تعدد الاشخاص انما يكون بتعدد الوجودات
للماهية يعني سلمنا ان الوجود الخارجي مفهوم واحد لكنه يختلف زمانا ومكانا وكل وجود
على تعين موصوفه وفيه بحث عرفته فيما مر قال الفصل الثاني في الوحدة لا الفرق
الاول اقول هذا الفصل في بيان الوحدة والكثرة وفيه اربعة ابحاث البحث الاول
الوحدة غنية عن التعريف لان كل احد يعلمها بلا كلفة والوحدة وجودية لان الكثرة وجودية
قطعا وهي مركبة من الوحدات فيكون الوحدة ايضا وجودية لان جزء الوجودي لامتناع تركب
الوجودي من العدمي والوحدة غير الوجود لان الكثير مع اعتبار انه كثير موجود والكثير

والكثير مع اعتبار انه ليس بواحد يصح من السؤال الثالث مسالة جزئية ومن بعض الموجود
ليس بواحد فيلزم تحقق الوجود بدون الوحدة والوحدة غير التعين وهو ظاهر لان الانسان
هو ان الكثير مع اعتبار انه كثير متعين وليس بواحد بذلك الاعتبار فيلزم ان يكون التعين
غير الوحدة فيكون الوحدة غير التعين وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان الكثير مع
اعتبار انه كثير موجود بل الكثير مع اعتبار انه كثير لا يكون الا كثيرا اما كونه موجودا او
معدوما او غير ذلك فخارج عن الحصر لا من حيث انه كثير قلنا الكثير مع اعتبار
انه كثير جزء من هذا الكثير الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود فالكثير مع اعتبار انه كثير
موجود في الخارج قال البحث الثاني المعقول على الواحد الى اخره اقول البحث الثاني المقول
على الواحد قد يكون عددا وقد لا يكون عددا اما الاول فهو واحد من وجه عدد من وجه
لامتناع ان يكون الشيء الواحد عددا او واحدا من جهة واحدة فلهذا صرح بكل العدد انه
جهة وحدة اما ان يكون مقومة لها فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة وحدة مقولة
في جواب ما هو بالنسبة اليها واختلفا في شيء من الاشياء كوحدة الانسان والفرس في الحيوان
او الواحد بالنوع ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو ولم يختلفا في شيء من الاشياء
كوحدة زيد وعمرو في الانسان وقد يلزم الواحد بالنوع الواحد بالجنس والواحد بالفصل
وهو الذي يكون جهة الوحدة مقولة في جواب اي شيء هو كوحدة زيد وعمرو في الناطق وانما
قيد المقيد للتعليل لانه لو كان النوع بسيطا يتحقق الوحدة بالنوع مع عدم الوحدة
بالجنس والفصل وان كانت جهة وحدة عارضة لها فهو الواحد بالموضوع كالكاتب
والضاحك المتحدين في الانسان الذي هو موضوع لهما او الواحد بالمحمول كالثلج والقطن
المتحدين في البياض الذي هو محمول عليهما وان لم تكن جهة وحدة مقومة ولا عارضة
لهما فهو الواحد بالتعلق كاتحاد النسبة النفس الى البدن مع نسبة الملك الى المدينة
فان جهة اتحاد النسبتين وهي التدبير ليست مقومة ولا عارضة للنسبتين بل عارضة للنفس
والملك والنسبة متعلقة بها واما الثاني وهو المقول على الواحد وهو الذي لا يكون عددا
فيقال له الواحد بالشخص فهو ان الواحد بالشخص ان لم يقبل الانقسام اصلا ولم يكن له مفهوم
سوى عدم قبول القسمة فهو الوحدة كان له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فان كان له وضع
اي ان كان قابلا للاشارة الحسية فهو النقطة وان لم يكن له وضع فالنفس او العقل وان قبل
الواحد بالشخص القسمة فان كانت اجزاؤه متشابهة في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال
سواء كان قبوله القسمة لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم البسيط فان الآفات تعلق
القسمة لو لحقه المقدار حتى لو توهمنا المقدار عنه لما قبل القسمة ويقال الواحد بالاتصال
لخطين محيطين بالزاوية ويقال ايضا واحد بالاتصال لما التزم طرفاهما كالمتحسين بالطبع
مثل اليد مع الذراع بغير الطبع كما يكون بالصنعة وان لم يكن لجزء الواحد بالتشخص
الذي يقبل القسمة متشابهة في الاسم والحد فهو الواحد بالاجتماع كالستة قال

لاتحاد بين الشيئين في الجنس مجانسة كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية وفي النوع مماثلة كاتحاد
زيد وعمرو في الانسانية وفي الكيف مشابهة كاتحاد الزنجي والهندي في السواد
وفي الكم مساواة كاتحاد ذراع من خشب وذراع من ثوب في الطول وفي الاضافة مناسبة
كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر وفي الخاصة مشاكلة كاتحاد زيد وعمرو في الكتابة وفي الاطراف
مطابقة كاتحاد جسمين لطرفين انتهاء اسطح او في وضع الاجزاء موازاة ومن ان الاختلاف
بالعدد منها كسطحي كل فلك من [illegible] قال اختلفوا الى قوله واستدلوا الى
البحث ابطال الاتحاد بين اختلف الائمة في اتحاد الاثنين بالذات بمعنى [illegible]
ذهب بعض المتقدمين الى امتناعه وقال به قوم من متابعيهم الفلاسفة فقال بعضهم باتحاد
النفس مع البدن وقال بعضهم باتحاد النفس مع العقل الفعال وقال بعضهم باتحاد العاقل
والمعقول بمعنى ان النفس اذا تعقلت شيئا اتحدت مع الصورة المعقولة واليه ذهب الشيخ
في كتاب المبدأ والمعاد وقال به اي بالاتحاد بين الاثنين قوم من متصوفة الاسلام فانهم
قالوا العارف المنقطع عن الدنيا المتوجه الى الله قد يتحد مع الله وقد وجد انه صلح
من تخيل الى الشيخ علم قال اما اتحاده مع الله فهو كما ستورد نصه في قسم الكلام ومعنى
اتحاد الاثنين ان يصير شيء واحد بعينه شيئا اخر بعينه من غير استحالة وتركيب
حتى يحصل هناك شيء واحد صورة وذاتا بعينهما وانما قلنا من غير استحالة لان
من الاتحاد ما يطلق على الاستحالة جائز وهو ان يصير شيء شيئا اخر بان يزول عنه الشيء
الصائر شيء ما وينضاف اليه شيء اخر كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض اسود وانما
قلنا من غير تركيب لان الاتحاد يطلق على التركيب ايضا جائز وهو ان ينضم الى الشيء الصائر
شيء اخر حتى يصير شيئا اخر كما يقال صار التراب طينا وصار القطن غزلا قال
واستدلوا الى الغد اقول استدل الحكماء على بطلان الاتحاد بالمعنى الاول
بان المتحدين بعد الاتحاد ان بقيا موجودين كما هما فهما اثنان متميزان لا واحد وهذا
ينافي الاتحاد وان عدما بعد الاتحاد او عدم احدهما دون الاخر فلا اتحاد لان المعدوم
لا يتحد بالمعدوم لانه لا يمكن اتحاد بين اعدامين ولا يتحد بالموجود لامتناع ان يصير
الموجود بعينه معدوما ولقائل ان يقول لا نسلم انهما لو كانا موجودين بعد الاتحاد
لما ينافي الاتحاد وانما يكون كذلك ان لو كانا موجودين بوجودين متعينين ثم لا يجوز ان يكونا
موجودين بعد الاتحاد بوجود واحد وتعين واحد كما في الجنس والفصل فانهما يجعلان
متغايرين موجودان بوجود واحد وتعين واحد كما مر وفيه نظر لان الوجود
الذي صار موجودين به اما ان يكون احد الوجودين او لا فيلزم انعدام احدهما فلا اتحاد
او يكون وجودا ثالثا فان كان كل من الوجودين او لا يزالا فيلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا
بوجودين متغايرين وهو محال وان لم يكن يلزم اما انعدام احدهما او انعدامهما وحدوث
شيء ثالث وذلك محال فان قلت هذا على تقدير ان يكونا موجودين بعد الاتحاد

قلت

بوجود واحد وتعين واحد يرجع ذلك الى احد القسمين اللذين ذكرتم وهو ان يكون احدهما موجودا
والاخر معدوما لانهما قبل الاتحاد كانا موجودين بوجودين وبعد الاتحاد كانا موجودين
بوجود واحد يلزم انعدام احدهما وقد ابطلناه قلت هذا الرجوع الى احد القسمين
الاولين انما يلزم ان لو انتفى احد الوجودين ثم لا يكون انه كما اتحد الذاتان اتحد الوجودان
والتعينان ايضا وفيه نظر ليس هذا موضعه قال المقصد الرابع في تصور مفهوم الكثرة الى قوله وهو ام
اقول المقصد الرابع في الكثرة تصور مفهوم الكثرة وتصور وجوده اكثر ضروري
لان كل احد يفهمهما بلا كلفة والكثرة غير الوجود وغير التعين لان الواحد باعتبار انه واحد
موجود ومتعين والواحد باعتبار انه واحد ليس بكثير [illegible] الا انه موجبة جزئية
وهو بعض الموجود والمتعين ليس بكثير ويلزم منه المطلوب قال الكثرة العدد والاعداد
انواع مختلفة مثل الاثنين والثلاثة والاربعة وغيرها لاختلاف الاعداد بالخواص اللازمة
كالصمم والمنطقية الموجبة لاختلافها بالفصول لان اختلاف اللوازم دال على اختلاف
ملزوماتها بالحقائق والاصم يقال بالاشتراك اللفظي على عدد لا يوجد له كسر من الكسور التسعة
كاحد عشر وعلى عدد لا يكون له جذر صحيح كالعشرة وجذر كل عدد هو عدد اذا ضرب
في نفسه حصل ذلك العدد والمنطق يقابل الاصم بمعنى العدد الذي له كسر من الكسور
التسعة كالثلاثة او يكون له جذر صحيح كالتسعة فان جذرها الثلاثة قال وقوام الى قوله [illegible]
اقول قوام كل نوع من العدد بالوحدات التي في ذلك النوع من العدد لا بالاعداد
التي فيه فالستة مثلا ليست متقومة بثلاثة وثلاثة [illegible]
والاربعة بل الستة متقومة بست وحدات لانه اذا لم يكن تقومها بالبعض من الاعداد
اولى من بعض آخر اما ان يتقوم بكل منها وهو محال فيلزم ان يكون تقوم الستة بالوحدات
التي تبلغها ذلك النوع من العدد ويكون كل واحد من الوحدات جزءا من ماهيتها
والاعداد التي يمكن اعتبارها في الستة مثل الثلاثة والاربعة والاثنين خواص لازمة لها والثلاثة
وكذا غيرها من الاعداد ويجوز ان يكون لحقيقة واحدة لوازم متكثرة قال وكل اثنين الى
قوله وهذا اقول كل اثنين اشتركا في النوع اي في تمام الحقيقة فهما المثلان من حيث هما كذلك
كزيد وعمرو بالنظر الى انهما انسان وان لم يشتركا في النوع فهما المتخالفان كالانسان والفرس
وبعض المتكلمين يجعل التخالف للغيرية [illegible] مفهومه بحسب اللغة
والعرف والمثلان والمتخالفان كذلك والمتخالفان قد يكونان متقابلين وقد لا يكونان
والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقد
اعتبر وحدة المحل والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع الضدين في زمان
واحد في محلين ولا في محل واحد بحسب الزمانين وقد اعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل
المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة
كالابوة والبنوة فانهما قد يعرضان لشخص واحد لكن من جهتين قال وقد [illegible] الى قوله ههنا

[illegible]

اقول قال اقسام التقابل اربعة لان المتقابلين ان كانا وجوديين فان كان يعقل كل واحد منهما
بالقياس الى الاخر فهما متضايفان كالابوة والبنوة فانه يعقل الابوة بالقياس الى البنوة
وبالعكس وان لم يكن يعقل كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فهما الضدان كالحرارة
والبرودة وان كان احد المتقابلين عدميا والاخر وجوديا فان اشترط في هذا القسم
وجود موضوع قابل للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن هذا الذي هو شخص من اشخاص
الانسان او قابل للوجودي بحسب نوعه كعدم اللحية عن المراة فان اللحية من شان
نوعها وهو الانسان او قابل للوجودي بحسب جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس
لان اللحية ممكنة لجنسه القريب وهو الحيوان او بحسب جنسه البعيد كعدم الحركة
للجبل المقيس فان الحركة ليست لشخصه ولا لنوعه الذي هو الجبل المطلق ولا لجنسه القريب
الذي هو الحجر بل لجنسه البعيد الذي هو الجسم فهما العدم والملكة الحقيقيان وان كان
الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه في وقت حصول الوجودي في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الانسان
في سن من شانه اللحية في ذلك السن فهما العدم والملكة المشهوران وان لم يشترط ذلك
اي وجود موضوع قابل للوجودي بالوجوه المذكورة فهما السلب والايجاب اعني النقيضين كقولنا
زيد قائم زيد ليس بقائم ويكون احد النقيضين كذا فقط وسائر المتقابلات لا يجوز ان يكون
اما المتضايفان فلان الاول الثاني زيد ابن خالد والاخ لخالد ان يكون ياعشا اذا لم يكن كذلك واما الضدان
فلانهما لا يكونان عند عدم المحل بل عند وجوده اذا اتصف بالوسط كالفاتر واما العدم
والملكة فقد يكونان عند عدم الموضوع قال وههنا مباحث الاول اقول قال
وههنا مباحث لانهم ان اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف وان يتعاقبا
على موضوع واحد فلا يكون حصر تقابل الوجوديين منحصرا في القسمين لان ههنا تقابل
الضدين وتقابل المتضايفين لان صدقهما بل السواد والصفرة وهيئة تقابل الانسانية
والفرسية تقع خارجا عن القسمين مع صدق التعريف على ما هي ذلك التقابل وانما
تقع خارجا لانتفاء غاية الخلاف بين السواد والصفرة وعدم تعاقب الانسانية
والفرسية على موضوع واحد فلا يكون شيء منهما تقابل التضاد وليس بينهما التقابل
التضايف اذ ليس يعقل احدهما بالقياس الى الغير فقد لزم وجود نوع ليس قسما بلا
مع انها اقسام متضادة نفسها والضدين فان لم يشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية
الخلاف وان يكونا متعاقبين على موضوع واحد فلا يكون ضد الواحد واحدا الا انه
قد يكون السواد ضدا لكل واحد من الالوان وتكون الانسانية ضد الفرسية والحمارية
وغير ذلك لصدق التعريف عليها وانتفاء التضايف مع انها وجودية ويتحقق التضاد
بين الكيفيات في الجواهر لصدق التعريف عليها والتضاد بين الكيفيات وفي الجواهر
خلاف قد صرحوا بها وخطوا كثيرا من مباحثهم المبنية على عدم التضاد بين الكيفيات
والجواهر منها انهم قالوا الاتضاد بين المستقيم والمستدير لانه لا يتعاقبان على موضوع
واحد ولانه قد يلزم ان يكون للشيء الواحد اضداد كثيرة لكثرة المستديرات

وايضا قالوا الجوهر لا ضد له لعدم التعاقب كذا القسم الثاني وهو ان يكون احد المتقابلين
وجوديا والاخر عدميا ما فيه بحث لانه ان اشترط كون العدمي عدم الوجودي
عما يوجد تقابل غير تقابل الايجاب والسلب تقابل العدم والملكة كتقابل
الملزوم مع عدم اللازم وان لم يشترط كون العدمي عدم الوجودي يكون هذا التقابل
مثل الايجاب والسلب اذ لم يشترط موضوع قابل للوجودي مع ان التقابل بين الملزوم
وعدم اللازم ليس الايجاب والسلب لجواز ارتفاعهما اذا كان اللازم عاما لامتناع
ارتفاع الايجاب والسلب لكونهما نقيضين وهم ايضا صرحوا بان العدمي في العدم
والملكة والايجاب والسلب يجب ان يكون عدم الوجودي فانحصر من هذه
الاقسام هذا الاربعة تقابل العدميين كالعمى واللاعمى ولعل لك ان تقول
تقابل التضاد على قسمين مشهوري وهو ان يكون الامران الوجوديان لا يعقل
كل منهما بالقياس الى الاخر فمن ان يكون بينهما تعاقب ويكون بينهما غاية الخلاف
وحقيقي وهو المشهور لكن بان يكون بينهما غاية الخلاف ويكون بينهما تعاقب على القسمة
انما الحصر بالنسبة الى التضاد المشهوري لا الحقيقي واذا كان كذلك لا يتوجه
ما ذكره لجواز ان يكون للشيء الواحد اضداد متعددة على التفسير الاول في ان الانسانية
والفرسية ليستا في موضوع فلا يكونان متقابلين لان المتقابلين لا بد وان يكون
كل منهما في موضوع وهو المحل المستغني على حال وايضا التقابل انما يعتبر بالنسبة
الى موضوع واحد وعدم اللازم ووجود الملزوم لم يعهد توارد هما على
موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين موضوع الملزوم فيكون وجود
الملزوم وعدم اللازم من قسم المتباينين لا من قسم المتقابلين وايضا التقابل
بين العدمين ممنوع اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع اجتماع
امرين متقابلين في النفس وكذا لا يقابل العدم المضاف لكون العدم المطلق مجتمعا
معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود هو غير
الموجودين الذين هما عدمهما قال الفصل الثالث في الحدوث والعدم الى القول
قال اقول الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم والقدم هو كون الوجود
غير مسبوق بالعدم هذا التعريف لهما اشهد وقال قوم من المتكلمين ان الحدوث
هو خروج المعدوم من العدم الى الوجود وهو ينقسم الى الحدوث الذاتي
اضافي وهو كون ما مضى من وجود شيء اقل مما مضى من وجود شيء اخر كوجود ابن
مع وجود الاب اذا كانا موجودين واما حدوث مطلق وهو قسمان اما حدوث
زماني اذا كان وجود الشيء مسبوقا بالعدم بالزمان كحدوث زيد مثلا واما
حدوث ذاتي اذا كان وجود الشيء من الغير لانه على تقدير ان يكون الوجود من الغير
يكون استحقاق الوجود من ذلك الغير وعدم استحقاق الوجود بالذات

لان الممكن يستوي من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم لذاته وما بالذات اقدم مما بالغير فاستحقاق
الوجود مسبوق بعدم استحقاقه وتعرف من تعريف اقسام الحدوث ان الاشتراك بينها
انما هو في لفظ الحدوث لانه ليس بينها معنى مشترك والقدم في مقابلة الحدوث فيكون القدم
ايضا ثلثة اقسام الاول القدم الاضافي وهو ان يكون ما مضى من وجود شي اكثر مما مضى
من وجود شي اخر كوجود الاب بالقياس الى الابن عند وجودهما والثاني القدم الزماني وجوده ح
وهو ان لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم بالزمان والثالث القدم الذاتي وهو ان لا يكون
وجوده بالغير وهو الله سبحانه وتعالى والحدوث الاضافي اخص من الحدوث الزماني وذلك
ظاهر والحدوث الزماني اخص من الحدوث الذاتي لان ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم يكون
من الغير ضرورة ولا يلزم العكس كما في العالم بالزمان كالعقول عند الفلاسفة والقدم بالعكس
اي القدم الاضافي اعم من القدم الزماني والقدم الزماني اعم من القدم الذاتي لان نقيض الاخص
اعم من نقيض الاعم قال فالحدوث الذاتي اولى قال الحدوث والقدم عدميان
لان الحدوث لو كان وجوديا فاما ان يكون حادثا او قديما والقسم الاول يوجب التسلسل
لان الحدوث لو كان حادثا يلزم ان يكون للحدوث حدوث اخر ويعود الكلام في ذلك الحدوث
ويلزم حينئذ التسلسل والثاني وهو ان يكون الحدوث قديما يوجب قدم الحادث لان الحدوث
صفة الحادث فلو كان قديما يلزم قدم الموصوف ضرورة وكذا القدم لو كان وجوديا فاما ان يكون
حادثا او قديما فلو كان حادثا يلزم حدوث القدم ولو كان قديما يلزم ان يكون للقدم قدم ويتسلسل
والجواب ان حدوث الحدوث وقدم القدم ينسحب اليهما كما مر ولا يلزم التسلسل
قال خاتمة الى لغتها اقول هذه خاتمة الصحيفة الثالثة على بحث التقدم والتأخر
اقسام التقدم خمسة الاول التقدم الزماني وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع
مع المتأخر فيها في حالة واحدة كتقدم الاب على الابن الثاني التقدم بالرتبة وهو ان يكون
الترتيب معتبرا فيه اما وضعا كتقدم الامام على المأموم اذا ابتدى من الامام او طبعا
كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدى من الجنس او بالعكس كتقدم النوع على الجنس اذا
ابتدى من النوع لان المعتبر هو الترتيب والرتبة في الوضع حسية وفي الطبع عقلية
ج التقدم بالذات ويقال له التقدم بالعلية ايضا وهو تقدم الموجب الموثر على الاثر كتقدم
حركة الاصبع على حركة الخاتم لان الاصبع اذا تحرك يتحرك الخاتم لانه يصدق ويقال تحرك الاصبع
فتحرك الخاتم ولا يصدق تحرك الخاتم فتحرك الاصبع د التقدم بالطبع وهو ان يكون
المتقدم محتاجا اليه للمتأخر غير موثر في المتأخر كتقدم الجزء على الكل وتقدم الشرط
على المشروط ه التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل وقال بعض وحصر
اقسام التقدم في هذه الخمسة بالاستقراء وبعض زاد على هذا الحصر بتقدم بعض
اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على الغد اذ ليس ذلك التقدم بالزمان لامتناع
ان يكون للزمان زمان اخر وليس من الاقسام الاربعة الباقية لانه ليس بالعلية

اذ ليس بعض اجزاء الزمان علة لبعض ولا بالطبع ولا بالشرف وهو ظاهر ولا بالرتبة
لانها اما وضعية وليس للزمان وضع لان الوضع انما يتحقق فيما يكون في المكان والزمان
ليس في المكان واما طبيعية وليس في بعض اجزاء الزمان ان يكون اسبق من بعض طبع ح
بل اجزاء الزمان متشابهة لا تقدم للبعض على البعض بالطبع ولا بالاخر لذلك وقد نظر
اذ المراد بالتقدم الزماني ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع مع المتأخر
فيها في زمان واحد وهذا اعم من ان يكون المتقدم والمتأخر في زمانين او يكون زمانين
او يكون احدهما زمانا والاخر غير زمان فيكون تقدم الامس على الغد التقدم الزماني ثم قال
الحصر في الاقسام الخمسة بان يقول لا يخلو من ان يجب كون المتقدم مع قبلية لا يجامع
المتأخر في زمان واحد معه او لا يجب فان كان فهو التقدم الزماني وان لم يجب كون
المتقدم مع قبلية لا يجامع المتأخر في زمان واحد فلا يخلو من ان يجب كون المتقدم محتاجا
اليه او لا يجب فان وجب فلا يخلو من ان يكون المتقدم موثرا في المتأخر او لا يكون فلو كان
موثرا فهو التقدم بالذات وان لم يكن موثرا فهو التقدم بالطبع وان لم يجب كون المتقدم
محتاجا اليه فلا يخلو من ان يكون الترتيب معتبرا بين المتقدم والمتأخر او لا يكون فان
كان الترتيب معتبرا بين المتقدم والمتأخر فهو التقدم بالرتبة وان لم يكن الترتيب معتبرا
فهو التقدم بالشرف واقسام التأخر في مقابلة اقسام التقدم فيكون اقسام
التأخر ايضا خمسة وامثلته تعلم من اقسام التقدم ولقائل ان يقول هذا الحصر ايضا
غير تام اذ يمكن للخصم ان يمنع القسم الخامس ولا دليل عليه سوى الاستقراء قال
الصحيفة الخامسة في لواحق الماهية الى قوله واعلم اقول هذه الصحيفة
من الامور الشاملة في لواحق الماهية ومنها ثلثة فصول الفصل الاول في معنى الواجب
والممكن والممتنع كل ما يتصوره العقل سواء كان بحقيقته او بوجه فهو بالنسبة
الى الخارج اما واجب لذاته او ممتنع لذاته او ممكن لذاته لانه ان اقتضى ذاته وجوده
في الخارج فهو الواجب وان لم يقتض ذاته وجوده في الخارج فان اقتضى عدمه في
الخارج فهو الممتنع وان لم يقتض شيئا من الوجود والعدم فهو الممكن فيكون الممكن لذاته
ان لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم لان الممكن اذا لم يقتض شيئا منهما فيكون من شان
ذاته ان لا يقتضي شيئا منهما فالواجب بالذات ما يقتضي لذاته وجوده في الخارج والممتنع عدمه والممكن
بالذات ما يقتضي لذاته ان لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم ويعلم مما ذكرنا ان شيئا من الواجب لذاته ح
والممتنع والممكن لا ينقلب الى الاخر لان مقتضى الذات لازم للذات فلو انقلب مقتضى الذات
انتفت الذات لوجوب انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم نعم قد يصير الممكن واجبا لغيره
كما يصير واجبا عند المقتضي وقد يصير الممكن ممتنعا لغيره كما يكون عند المانع لكن ذلك
الوجوب او الامتناع لا يخرج الممكن عن كونه ممكنا بذاته لان الممكن مع ذلك لا يقتضي
لذاته شيئا من الوجود والعدم فان قيل ان اردتم بالاقتضاء فهو لكم ان اقتضى

ذاته من الاقتضاء التام في يكون الممكن ما لا يكون فإنه مقتضية للوجود والعدم بالاقتضاء التام
ولا يلزم من عدم الاقتضاء التام للوجود والعدم أن لا يكون مقتضية لأحدهما في الجملة
لأن انتفاء الاقتضاء التام لا يوجب انتفاء الاقتضاء أصلا وعلى تقدير أن يكون ذات الممكن
مقتضية لأحد طرفيه في الجملة يكون ذلك الطرف أولى من الطرف الآخر وراجحا
عليه فجاز أن يقع الممكن بلا مرجح وإن أردتم بالاقتضاء الاقتضاء مطلقا سواء كان تاما
أو غير تام فجاز أن يتخلف الوجود عن الواجب ويتخلف العدم عن الممتنع فلا يكون الواجب
واجبا ولا الممتنع ممتنعا هذا خلف قلنا نعني بالاقتضاء الاقتضاء التام وسنبين
أنه لا يمكن أن يكون أحد طرفي الممكن أولى به لذاته بحيث يكفي تلك الأولوية في وقوع ذلك
الطرف سواء كان أولى به أو لا يكون فيه لا يلزم منه ذلك وقوعه بلا مرجح واعلم
أنه ليس المراد إلا الفرق العقلي بأولى اعلم أنه ليس المراد بقولنا ذات الممتنع
تقتضي عدمه أن ذات الممتنع في الخارج تقتضي عدمه إذ ليس لذاته تحقق في الخارج أصلا
بل ذات الممتنع من مخترعات العقل فكيف تقتضي في الخارج شيئا بل المراد بقولنا ذات
الممتنع تقتضي عدمه أن ذاته إذا استحضرنا في نفسها تقتضي عدمه وذلك لأنا إذا
نظرنا إلى تصور ذات الممتنع نجد أنها بحسب طبعها تقتضي عدمه وأما ذات الممكن
وذات الواجب فهما تقتضيان الإمكان والوجوب في العقل وفي الخارج وأما اقتضاء
ذات الممكن للإمكان في الخارج فلا دوام لتقرر ذات الواجب في الخارج وأما اقتضاء ذات
الممكن للإمكان في الخارج فمشروط بأن يوجد الممكن في الخارج ومنه ظهر أنه إذا كان
ذات الممتنع من مخترعات العقل والعدم أيضا كذلك فإسناد الاقتضاء التام إليه
بعيد جدا وإذا عرفت ما ذكرنا فنقول الوجوب الذاتي هو ضرورة الوجود باقتضاء الذات
والامتناع الذاتي هو ضرورة العدم بسبب الذات والإمكان عبارة عما ذكرنا من عدم
اقتضاء شيء من طرفي الوجود والعدم بحسب الذات وإنما قلنا إن الوجوب والامتناع
والإمكان عبارة عما ذكرنا لأنه إذا تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات تحقق الوجوب
الذاتي من حيث إنه تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات وإن لم يتحقق ضرورة الوجود
بسبب الذات لم يتحقق الوجوب الذاتي من حيث إنه لم يتحقق ضرورة الوجود بسبب الذات
وكذا تحقق الامتناع والإمكان أما الامتناع فلأنه إذا تحققت ضرورة العدم بسبب الذات تحقق
الامتناع الذاتي من حيث إنه تحققت ضرورة العدم بسبب الذات وإن لم يتحقق ضرورة العدم
بسبب الذات لا وأما الإمكان فلأنه إذا تحقق عدم اقتضاء شيء من الطرفين بحسب
الذات تحقق الإمكان من حيث إنه تحقق عدم اقتضاء شيء من الطرفين بحسب الذات وإن
لم يتحقق عدم اقتضاء شيء من الطرفين بحسب الذات لم يتحقق الإمكان من حيث إنه
لم يتحقق عدم اقتضاء شيء من الطرفين بحسب الذات ونعلم من تعريف الوجوب والامتناع
والإمكان أن مفهومها اعتباري لكون مفهومها نسبة وسيجيء في باب النسب أن النسب

كلها اعتبارات وإنما قلنا إن مفهومها نسبة لأن مفهوم الوجوب مثلا ضرورة
الوجود بسبب الذات وهي نسبة بين الذات والوجود وكذا الامتناع والإمكان فمفهومها
وجه آخر يختص بالامتناع والإمكان في كونهما اعتباريين وهو أنك قد عرفت أن
اقتضاء الذات في الممتنع والممكن إنما هو بحسب العقل لا بحسب الخارج فيكون اقتضاء
الذات اعتباريا من وجه ما وللاقتضاء مدخل في حقيقة الامتناع والإمكان كما بيّنا
فهما أيضا يكونان اعتباريين فإن قيل نحن نعلم بالضرورة أن امتناع اجتماع النقيضين
وإمكان زيد قبل حدوثه أمران متحققان في الخارج سواء وجد فرض فارض أم
لا وجد فلا يجوز الحكم بكونهما اعتباريين قلنا معنى الامتناع كما عرفت ضرورة
العدم باقتضاء الذات في العقل وهذا المعنى أي ضرورة العدم باقتضاء الذات
حاصل لاجتماع النقيضين متحقق في الخارج أي اجتماع النقيضين في العقل يقتضي
عدم اقتضاء شيء من الطرفين ضرورة عدمه في الخارج فبطل أن الامتناع أمر حقيقي
وكذا حكم الإمكان لأن معنى الإمكان كما عرفت عدم اقتضاء شيء من الطرفين بحسب
الذات وهذا المعنى حاصل لزيد قبل حدوثه متحقق في الخارج أي إن ذاته قبل
حدوثه في العقل تقتضي عدم اقتضاء شيء من الطرفين بحسب الذات فبطل أن
الإمكان أمر حقيقي وليس كل ما ذكرنا هذا التحقيق في هذا الموضع وسنورد ما قيل فيه
قال الفصل الثاني مما قالوا إلى آخر الوجه الثالث أقول هذا الفصل فيه
قالوا في الوجوب اختلفوا في وجودية الوجوب واحتج من قال إن الوجوب وجودي
بوجوه ثلاثة قال إن الوجوب أكد الوجود والوجود لا يتأكد بالعدم لأن الشيء لا يتأكد بنقيضه
ضرورة فيكون الوجوب وجوديا وهو المطلوب وفيه نظر إذ نفي قابلية العدم
مؤكد للوجود ضرورة مع أنه عدمي لكون القابلية وجودية لأن معنى القابلية أنه يصح
أن يتصف به وهذا أمر وجودي ولقائل أن يقول صحة الاتصاف عبارة عن إمكان
الاتصاف أيضا والإمكان عنده عبارة عن عدم الاقتضاء كما مر وعدم الاقتضاء عدمي
فصحة الاتصاف عدمية فكذا القابلية لأنها مبنية على تفسيره ثانيا أن الوجوب
مقتض لثبات الوجود والعدم لا يقتضي ثبات الوجود فالوجوب لا يكون عدميا بل وجوديا وهو
المطلوب وفيه بحث إذ المقتضي لثبات الوجود في الواجب هو ذات الواجب التي هي
سببه التام لا وجوبه وفيه نظر ثم ما قاله الإمام أن الوجوب نقيض الأولوية عدميا
المحمول على المعدوم الممتنع والمعدوم الممكن وكل ما هو محمول على المعدوم يكون
وإذا كان الأولوية عدمية فيكون الوجوب وجوديا لأن عدم العدم وجود وهو المطلوب
وفيه نظر لما عرفت أن نقيض العدم جاز أن يكون عدميا فإن الأولوية أعم من الإمكان
الخاص لصدقه على الممتنع عدمي والممكن الخاص لصدقه على المعدوم الممكن عدمي
وأيضا قد عرفت في المنطق أن المعدولة تقتضي وجود الموضوع والأولوية محمول

عدم لما صادق على المعدوم ثم سلب الوجوب ليس انه لو صدق لكان الا وجوب بانه
لا وجوب صادق وسلب الوجوب لا وجوب فيكون الوجوب ثبوتيا ولقائل ان يقول جواز
ان يكون بعض العدم عدميا في العدم المركب من وجودي وعدمي كالعمى والوجوب
من حيث هو ليس كذلك قال واحتج المتكلمون عليه اي الفريق اقول احتج المتكلمون
لكون الوجوب ثبوتيا بوجوه ثلثة ا لو كان الوجوب ثبوتيا لكان اما نفس الماهية الواجب
او داخلا فيها او خارجا عنها والاول والثاني باطل لان الوجوب نسبة بين الماهية
والوجود والنسبة متاخرة عن المنتسبين فهي نفس الحقيقة وجزئها يمتنع ان
يتاخر عنها والثاني وهو ان يكون الوجوب داخلا في ماهية الواجب ايضا يقتضي
مركب الواجب تعالى عنه والثالث وهو ان يكون الوجوب خارجا عنها يقتضي جواز
كون الواجب ممكنا اذ الوجوب الخارج عن حقيقة الواجب محتاج اليه لكونه وصفا له
فيكون ممكنا وعلى تقدير ان يكون الوجوب ممكنا جاز زواله عن الواجب فيكون وجوب
الواجب جائز الزوال واذا زال الوجوب عنه صار الواجب ممكنا وهو محال لاستحالة
انقلاب الواجب والجواب انه لا يلزم من امكان الشيء جواز زواله لجواز ان
يكون ذلك الشيء واجبا لغيره وههنا كذلك الوجوب واجب بالواجب وفيه نظر عرفته
ب لو كان الوجوب وجوديا لكان له وجود فالوجوب يشارك غيره في الوجود ويمتاز
عنه بخصوصيته وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون وجود الوجوب غير ماهيته
فان وجب ايضا فلماهية الوجوب ثابت الوجود لكان للوجوب وجوب ويعود الكلام اليه
ويتسلسل وان لم يجب ايضا فلماهية الوجوب ثابت الوجود لامكن زوال الوجود عن
ماهية الوجوب وعند زواله عنها لا يبقى الواجب واجبا هذا خلف والجواب
من وجهين الاول بالمنع ان الممكن يجب بغيره وفيه بحث والثاني بان وجوب
الوجوب عينه فلا يلزم التسلسل ج الوجوب نسبة بين الحقيقة والوجود
فيكون خارجا عن الحقيقة قائما بها وعلى تقدير ان يكون خارجا عنها فيكون محتاجا
اليها فيكون ممكنا وكل ممكن انما يجب لوجوب سببه وهو ذات الواجب فيلزم
ان يكون للواجب وجوب قبل هذا الوجوب ويعود الكلام في ذلك الوجوب فيتسلسل
والجواب ان وجوب الواجب بذات الواجب لا بوجوب ذات الواجب فلا احتياج
الى وجوب لغيره ولا تسلسل وفيه نظر لانا سلمنا ان وجوب الواجب ليس
لوجوب ذاته لكن لا نسلم انه لا بد من وجوبه لوجوب سابق اعم من ان يكون ذلك
الشيء وجوبا او غير وجوب لضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود
ثم قال هذا انما قيل في الوجوب واحوال الوجوب وجودي لما ثبت في الفصل المتقدم من
ان ضرورة الوجود باقتضاء الذات لكنه اعتباري كما عرفت ثمه ايضا قال
الفصل الثالث الامكان اي الفرع الثالث اقول اختلفوا

صح فلا يمكن زواله

في ان الامكان هل هو ثابت فالفلاسفة ان الامكان وجودي وانكره المليون واحتج الفلاسفة
على كون الامكان وجوديا بوجوه ثلثة ا ان الامكان نقيض اللاامكان العدمي فيكون
وجوديا لان نقيض العدم وجود والجواب ان الامكان ليس نقيضا للامتناع
لجواز ارتفاعهما ولئن سلم انه نقيض الامتناع لكنا قد بينا ان نقيض العدمي جاز
ان يكون عدميا كالعمى واللاعمى وعارض الامام هذا الوجه بان الامكان مقابل
للوجوب الوجودي فيكون عدميا وفيه نظر لانه ليس نقيضا له وكونه مقابلا
له لا يفيده لجواز ان يكون مقابل الوجودي وجوديا كما في الضدين ب ما ذكره انه
ان الامكان لو كان عدميا لما كان الشيء في نفسه ممكنا اصلا اذ ليس بين قولنا امكان
الشيء لا وبين قولنا لا امكان له فرق والجواب ان معنى الاول يعني قولنا امكانه
لا هو كون الامكان صفة سلبية ومعنى الثاني اي قولنا لا امكان له هو سلب الامكان
بالكلية فيتحقق الفرق وايضا لو صح هذا الدليل يلزم ان لا يكون شيء من المعاني سلبيا
وهذا باطل ضرورة وانما قلنا ذلك لانه يصدق في ان يقال اللاعمى ليس بعدمي والا لما
كان الشيء في نفسه اعمى اذ لا فرق بين قولنا عماه لا ولا عمى له ولو كان هذا باطلا ضرورة
فكذا ما ذكره وكذلك في غيره من المعدومات ج نقيض الامكان اللاامكان العدمي
وانما قلنا ان اللاامكان عدمي لصدقه على المعدومات قال واحتج المليون
الى آخره اقول احتج المليون على كون الامكان عدميا بوجوه ثلثة ا لو كان
الامكان ثبوتيا فهو متقدم على وجود الممكن لانه متقدم على الايجاد لان الشيء ما لم يمكن
في الوجود الى العدم لم يحصل له الوجود منه والايجاد متقدم على وجود الممكن بديهة
فالامكان متقدم على وجود الممكن ولا بد له من محل لانه صفة لامتناع وجود الممكن به
فان قام بالممكن يلزم قيام الوجودي بالمعدوم وان قام الامكان بغير الممكن يلزم قيام
صفة الشيء بغيره وذلك ضروري البطلان سواء كان ذلك الغير الذي قام
به امكان مادة الممكن كما ذهب اليه الفلاسفة او غير المادة ولقائل ان يقول
الامكان ثبوتي اعتباري لا حقيقي فلا نقض جملة ولئن سلم فلم لا يجوز قيامه
بمادة الممكن قوله قيام صفة الشيء بغيره ضروري البطلان قلنا نعم بغير مادته
اسلمناه اما بمادته فلا لانه عين النزاع ب الامكان نسبة بين حقيقة الممكن
ووجوده فلو كان وجوديا لكان متاخرا عن الوجود فيلزم ان يكون الممكن قبل وجوده
اما واجبا او ممتنعا ضرورة وذلك محال لاستلزامه الانقلاب وفيه نظر
لانه لو كان نسبة سواء كان وجوديا او عدميا لكان متاخرا عن الوجود لتاخرها عن
المنتسبين فلا فرق حينئذ وكذا لو كان وجوديا اعتباريا ولقائل ان
يقول الامكان لا يحتمل ان يكون متقدما على وجود الممكن ولا يكون بان كان

من اولى فلا نسلم هذا الدليل على ان كان الساني فلا نسلم الدليل من اوله وهذا انين بعد العلم
بهما وجوابه ان الامكان الثبوتي عندنا ليس معدوما ولا ما خرا انتفا الاسفا
الموضوع حج ما قاله الامام في الملخص ان الامكان لو كان ثبوتيا لكان مشاركا لغيره
في الوجود ومخالفا له في خصوصيته وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون
وجود الامكان غير ماهيته فان وجب وجود الامكان لماهيته كان الامكان
واجبا لذاته ويلزم ان يكون الممكن واجبا لذاته بالطريق من اولى لاشتراط وجود
الامكان بوجود الممكن فيكون المشروط واجبا كان الشرط اولى بان يكون
واجبا وان امكن وجود الممكن لماهيته كان للامكان امكان اخر ويتسلسل
او ينتهي الى ما يجب فيه ذلك لانا نعود الكلام في ذلك الامكان فان كان وجوده
ممكنا وكذا وجود وجوده ويلزم منه التسلسل وان كان وجوده واجبا يلزم وجوب
الممكن كما مر وهو محال وفيه نظر اذا لامكان الامكان عين ماهيته من امكان هذا
ما فيه في الامكان والوجوب وما له من انه عدمي قال خاتمة الى اخرها
اقول هذه خاتمة الصحيفة الخامسة تقريرها كل ممكن فهو محفوف
بوجوبين احدهما وجوب سابق على وجود الممكن وهو وجوب فيضان الممكن
عن علته التامة وانما سمي سابقا لتقدمه على وجود الممكن لان الممكن وجب
اولا ثم يوجد والثاني وجوب لاحق بعد الوجود لان كل ممكن موجود يجب
وجوده بشرط كونه موجودا وهذا الوجوب هو الوجوب بشرط المحمول وانما
سمي لاحقا لانه يلحق الممكن بعد الوجود ومن الامكان قسمان احدهما الامكان
الاصلي وهو المعنى المذكور اي عدم اقتضاء شيء من الطرفين بحسب الذات
والثاني الامكان الوقوعي لجواز وقوعه في الفعل بحلا في الامكان الاصلي
فان حقيقته لا توجب امكان الوقوع لجواز ان يمتنع بالغير وتسمى الامكان
الوقوعي الامكان الاستعدادي ايضا والامكان الاستعدادي بالنسبة
الى الاستقبال يسمى امكانا استقباليا فان قلت ما الفرق بين الامكانين
قلنا الامكان الاستعدادي قابل للشدة والضعف فان استعداد
النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها واستعداد الانسانية
للكتابة اشد واقوى من استعداد النطفة لها بخلاف الامكان الاصلي
وهو ظاهر قال الصحيفة السادسة في لواحق الوجود الى الفصل
الاول اقول هذه الصحيفة في العشرة من الامور الشاملة في
لواحق الموجود ولواحق الوجود العلية والمعلولية لانهما يعرضان للشيء
الموجود لا للماهية ولهذا قال العلامة الموجودية حين الموجدية

ولقائل ان يقول فعلى هذا الاصح قوله في الصحيفة الاولى الماهيات من حيث
هي هي معروضة للعوارض اللازمة وبعد هذه الصحيفة فمبان القسم الاول
في العلة والثاني في المعلول وفي القسم الاول خمسة فصول الفصل الاول
في اقسام العلل العلة ما يحتاج اليه وجود الشيء وهي اما تامة وهي جملة ما
يحتاج اليه وجود الشيء واما غير تامة وهي بعض ما يحتاج اليه الشيء وهي خمس
العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية والشرط لان العلل الناقصة اما
جزء المعلول او لا والاول يسمى علة الماهية اذ الماهية من حيث هي محتاجة اليها
والثاني علة الوجود لاحتياج الوجود اليها وعلة الماهية اما ان يكون بها المعلول
بالقوة وهي العلة المادية كالخشب بالنسبة الى السرير او بالفعل وهي العلة الصورية
كصورة السرير بالنسبة اليه وعلة الوجود اما ان يكون بها الوجود اي يكون مفيدا للوجود
او لا يكون والاول العلة الفاعلية كالنجار بالنسبة الى السرير والثاني ان كان لاجلها
الوجود فهي العلة الغائية كالجلوس على السرير بالنسبة اليه وان لم يكن لاجلها الوجود
فهي الشرط ويندرج في الشرط عدة اشياء مثل الموضوع كالثوب للصباغ ومثل
الآلة كالقدوم للنجار ومثل المعاون كالمعين للنشار ومثل الوقت كالصيف الذي
يصنع الادم ومثل الداعية كالجوع للاكل ومثل زوال المانع كزوال الغيم للقصار
وزوال الرطوبة للاحتراق ولما كانت هذه الاشياء الداخلة في الشرط راجعة الى
تتميم العلة الفاعلية لوصف تأثير الفاعل على جعلها لاحتمالها من قبيل العلة
الفاعلية فلذلك جعلوا العلل اربعا وحينئذ لفظ العلة مطلقا من غير
قيد يراد به العلة الفاعلية وقد يقولوا في الفاظ العلل ايضا فهلكما يقال
العلة الغائية او العلة الصورية او العلة المادية او يذكروا البواقي باسم آخر
كما يقال العلة الماهية سواء كانت صورية او مادية جزء وركن وذاتي ومقوم
ويقال للعلة المادية باعتبار كونها مشتركة بين الصور المختلفة مادة وطينة
ويقال للعلة الغائية غاية وغرض ثم قال والعدم جاز ان يكون جزء العلة
التامة لعدم المانع فانه شرط والشرط داخل في العلة التامة وفيه نظر
لانا لا نسلم ان عدم المانع شرط بل الشرط ما ينافي المانع كاليبوسة المنافية
للرطوبة المانعة عن الاحتراق وكيف يكون شرطا وهو من جزء علة الفعل
وفي نفسه لا شيء ثم قال وشيء يجوز ان يكون العدم جزء العلة الفاعلية
ام لا فيه خلاف فمن زعم ان العدم لا علية له وهم المتكلمون منع كون
العدم جزء العلة الفاعلية ومن علم ان العدم بعلته يسلم كون
العدم جزء العلة الفاعلية وقال وهذا ان يكون العدم جزء العلة

الفاعلية

حتى لا نعلم ضرورة ان عدم العلة يقتضي عدم المعلول كما ان عدم طلوع الشمس يقتضي
عدم النهار او يقتضي وجود الليل واذا جاز ان يكون العدم علة بنفسه فكونه
جزء العلة اولى وفيه نظر سيجيء قال الفصل الثاني في تفصيل البحث
في الاول اقول هذا الفصل في العلة الفاعلية وفيه مباحث البحث الاول
العلة الفاعلية هي ما به وجود الشيء وما به وجود الشيء اما مختار وهو الذي ان
شاء فعل وان شاء ترك واما موجب وهو الذي يجب ان يصدر عنه الاثر اذا اجتمع
جميع جهات التأثير من المادة والغاية والشرط وارتفاع الموانع شاء او لم يشا
كالشمس في افاضة النور وكل واحد من الفاعل المختار والموجب اما علة للوجود
اي يحصل بنفس الوجود واما علة للبقاء اي حافظة للوجود بعد حصوله وقد
يكون الشيء الواحد علة للوجود والبقاء معا لان المؤثر اذا كان مقتضيا للوجود اقتضاء
تاما بمعنى لا ينفك عنه الاثر فيدوم بدوامه كمماسة النار للاحتراق
فان مماسة النار كافية في وجود الاحتراق وبقائه الى ان يفنى ما من شأنه
الاحتراق وقد يكون الشيء الواحد علة للوجود دون البقاء او بالعكس
كالبناء فانه مع افعاله المخصوصة علة لوجود البناء دون البقاء فان
بقاء البناء انما يكون بشدة التيام الاجزاء والدعائم ونحوها من يبس طين واصابها
كعدم ورود المهدم وعلة البقاء جاز ان يكون مع الايجاد واحدا وشيئا كما في البناء
وجاز ان يكون بعد الايجاد واحدا كاشتعال الفتيلة بمماسة النار وبقاء
الاشتعال بانصباب الدهن بعد الاشتعال لانه لولا انصباب الدهن لم يبق الاشتعال
والا فلا وانكر المتكلمون علة البقاء لاعتقادهم ان الممكن حال البقاء غني عن السبب
لان وجود الممكن حال البقاء اولى من عدمه وسيجيء هذا البحث ان شاء الله تعالى
قال البحث الثاني في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اقول اختلف العقلاء في ان
الواحد من جميع الوجوه بدون تعدد الالات والقوابل هل يصدر عنه اكثر
من واحد ام لا فقال المليون نعم وانكره الفلاسفة والمعتزلة اما اذا
تعددت الالات فقد اتفقوا على جواز صدور اكثر من واحد كالنفس الناطقة فانه
يصدر عنها احساسات مختلفة وحركات متنوعة بواسطة الاعضاء التي هي آلاتها
وكذا اذا تعددت القوابل كالعقل الفعال فانه يصدر عنه اثار مختلفة في الانفس
بحسب المواد والقوابل واحتج الفلاسفة والمعتزلة بوجوه منها فانه
لو صدر عنه عن الواحد من جميع الوجوه اثنان فكونه مصدرا لاحدهما غير
كونه مصدرا للاخر وقد يمكن تعقل احدهما بدون الاخر ولان النسبة بين الشيء
وغيره غير النسبة بينه وبين الاخر فيكون المفهومان متغايرين فان كان
احدهما او كلاهما داخلا في ماهية المصدر الذي هو واحد من جميع الوجوه

ثم يكن المصدر واحدا للزوم التركيب على هذا التقدير وان كانا خارجين عن ماهية
المصدر كانا معلولين للمصدر لانهما من مقتضياته فالكلام في كيفية
صدورهما عن المصدر كالكلام في الاول فيفضي ذلك الى التركيب او التسلسل
وكلاهما محال والجواب ان كون الشيء مصدرا امر اضافي وقد علم ان الاضافات
كلها اعتبارات وح لا ينبغي كون الشيء مصدرا اعني العلة على تقدير ان يكونا
خارجين عن ماهية المصدر لان الامور الاعتبارية لا تحتاج الى العلة وايضا
لا نحتج منا ان يكون كونه مصدرا صفة حقيقية ام لا فان لم يكن صفة حقيقية لا يتم
البرهان كما ذكرنا لانه على تقدير الخروج لا تحتاج الى علة لكونه امرا اضافيا
وان كان صفة حقيقية كان للمصدر جهة لغير عن الماهية تأثيرها حال
التأثير ح لا يكون المصدر واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا
لو صح هذا البرهان لزم ان لا يصدر عن الواحد شيء اصلا ولو بتوسط من جهة
التي ذكر لو صدر عن الواحد من كل الوجوه شيء واحد فكونه مصدرا لذلك
الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين ذلك الشيء الذي هو اثره فهو اي كونه
مصدرا له اما داخل فيه او خارج عنه فيلزم اما التركيب او التسلسل كما ذكرنا
الثاني لو صدر عن الواحد من كل الوجوه شيء لزم ان يصدر عنه اثنان لانه
لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا لذلك الشيء امر مغاير له كما بيّنا فقد صدر
عنه اثنان المعلول والمصدرية ولقائل ان يقول الصدور يطلق على
معنيين احدهما امر اضافي يعرض المعلول والعلة من حيث يكونان
معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول
وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما
وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون
ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت
علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة
يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة لان عينيتها لاحدهما
غير عينيتها للاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما هكذا ذكره الامام
المحقق نصير الدين الطوسي طاب ثراه في شرح الاشارات وح لا يتوجه ما
ذكره لان كونه مصدرا للشيء امرا اضافيا لا حقيقيا ولا يلزم ان يكون للمصدر
جهة لغير اذا صدر عنه شيء واحد ولا التركيب ولا التسلسل لانه ح
ذات العلة بعينها قال ث اذا صدر الف اقول الوجه
الثاني اذا صدر عن الواحد من جميع الوجوه آ و ب يلزم صدور
آ عنه مع عدم صدوره عنه لجهة الواحدة واللازم باطل فكذا
الملزوم

بيان الملازمة أنه إن ب ليس أ وليس أ بعض ب فإذا صدر عنه أ لم يصدر عنه
ليس أ لامتناع اجتماع النقيضين وإذا لم يصدر عنه ليس أ لم يصدر عنه ب
وإلا لصدر عنه ليس أ فلزم صدور أ مع عدم صدوره عنه لأن أ ليس ب وليس
ب بعض أ فإذا صدر عنه ب لم يصدر عنه ليس ب لامتناع اجتماع
النقيضين فلم يصدر عنه أ وإلا لصدر عنه ليس ب فيلزم صدور ب
مع عدم صدوره والجواب لا نسلم ذلك لأن صدور أ من جهة وعدم صدور ب من جهة أخرى
كالجسم مثلا فإنه جاز أن يصدر عنه الحصول في الحيز بجهة الأبعاد وعدم
الحصول في الحيز بجهة جوهريته وإنما يلزم المحال أن لو كان من جهة واحدة
قال وليس في كتب القوم [illegible] البرهان وجوابه أن بعض
وجود الشيء سلب وجود الشيء عن الشيء لا سلب وجود الشيء عن شيء آخر
لاختلاف الموضوع واتحاد شرط في التناقض بل سلب وجود الشيء
عن شيء آخر لا يكون موجودا ولو كذلك فإن الإنسان موجود في ذاته ومسلوب
عن الفرس وكذا غيره من الأنواع والأشخاص فجاز وجوده في نفسه
مع سلب وجوده عن أ وج جاز صدورهما معا ولا يلزم التناقض قال
ج [illegible] أقول الوجه الثالث يستدل بتسخين النار
وتبريد الماء [illegible] إلى الأصل أو طبيعة النار وطبيعة
الماء فتغاير الآثار دليل على تغاير المؤثرات فيكون تغاير الأثر مستلزما
لتغاير المؤثر فمتى لم يكن المؤثر متعددا لم يكن الأثر كذلك لكنها متعددة
والجواب أن الإسناد لا إلى الأصل أو طبيعة النار وطبيعة الماء
إنما كان بتخلف أن كل واحد من النار والماء عن الآخر لا باختلاف الآثار
حتى لو أثارا آثارا متساوية [illegible] الأفعال كثيرة لا يمكننا أن نستدل باختلاف الآثار
على اختلاف المؤثرات بل من تخلف التسخين مثلا عن الماء وأن التبريد عن
النار علم اختلافهما [illegible] في النار والماء
لكن صدور القضية الجزئية لا توجب صدور القضية الكلية والبحث في القضية
الكلية قال والحق أن قوله ونعم أقول الحق عند المصنف الجواز
صدور أكثر من واحد عن الواحد من جميع الوجوه لما عرفت في الحكمة
الثالثة في بحث المجعولية أن الاتحاد والمصدرية لا يمكن بدون صدور الاثنين
وهما الماهية والوجود لأن الفاعل لا بد أن يؤثر في نفس الماهية ويجعلها
تلك في الخارج حتى يتحقق الوجود وأيضا ما ذكروه في الوجه الأول منقوض
بالنقطة المركزية نقضا إجماليا فإن مفهوم كون النقطة المركزية
محاذية لهذه النقطة من المحيط غير مفهوم كونها محاذية للنقطة
الأخرى

من المحيط فإن كان المفهومان واحدا فهما داخلان في النقطة المركزية لزم تركيبها
وإن كانا خارجين تكون النقطة المركزية مصدرا لهما لأنهما يصدران عنها
ولزم التركيب والتسلسل فإن قلت المحاذاة اعتبارية لا تحتاج إلى
المصدر وغير [illegible] قلت المصدرية أيضا كذلك أي اعتبارية
وإلا [illegible] ما ذكرتم من البرهان وفيه [illegible] قال ونقل عن المتكلمين
[illegible] أقول قد نقل عن المتكلمين [illegible] على أن الواحد
من جميع الوجوه لا يصدر عنه إلا الواحد ذكره الإمام في كتبه فلو لم يصدر
عن الواحد إلا الواحد يلزم أن لا يوجد شيئان إلا أن يكون أحدهما علة
للآخر إما بوسط أو بغير وسط وذلك باطل ضرورة إذ نعلم أن زيدا
مثلا ليس علة لعمرو ولا العكس وأجاب بعض علمائنا أن
معنى قول الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد أن الواحد
بدون اعتبار شيء آخر معه لا يصدر عنه إلا الواحد أما إذا اعتبر
معه شيء آخر فجاز أن يصدر عنه أكثر من واحد مثلا إذا صدر عن
الواحد من جميع الوجوه واحد مثل أ جاز أن يصدر منه مع ذلك
المعلول واحد آخر كما يصدر عنه مع أ واحد آخر كب وأن
يصدر منه مع ذلك الثاني بالتسلسل وعلى هذا ثم يصدر منه مع اثنين
منهما ثم يصدر منه مع ثلاثة منها وعلى هذا مع أربعة وخمسة وستة
إلى غير النهاية وح لا يلزم عليته لكل واحد للآخر لأنه إذا صدر عن الواحد
معلولات غير متناهية وعن كل واحد من تلك المعلولات الغير
المتناهية يمكن أن يحصل مثل تلك العدة فيلزم سلاسل غير متناهية
فلا يلزم ح أن يكون كل واحد من الشيئين علة للآخر لجواز أن يكون
أحدهما من سلسلة والآخر من أخرى وفيه نظر لأنه لو صدر
عن الواحد من جميع الوجوه واحد ثم يصدر منه ومن ذلك الواحد
واحد آخر فلا بد وأن يكون للواحد من جميع الوجوه تأثير في صدور
المعلول الثاني فكونه مصدرا للمعلول الأول بلا شرط غير كونه مصدرا
مع المعلول الأول للمعلول الثاني بشرطية المعلول الأول ويعود الفساد
المذكور وهو التركيب والتسلسل على أن هذا أن صدور المعلولات
على الوجه المذكور حالا وقد ذهبوا إلى أن العقول عشرة لأنهم
قالوا صدر عن الواحد العقل الأول وعن العقل الأول عقل ونفس وفلك
إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر ولم يقولوا صدر عن الواجب والعقل الأول
شيء آخر وفي هذا النظر نظر لأن أحد الصدور بين ذات العلة لعينها
كما مر

فلا يلزم التركيب ولا التسلسل ولا نسلم ان هذا خلاف مذهبهم لانهم لم
يذهبوا الى ان العقول عشرة فقط بل الى ان العقول لا تكون اقل
اقل من العشرة ولا نسلم انهم لم يقولوا بانه صدر عن الواجب بالفعل
مراد شيء لان ذلك منقول عن قدمائهم لكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق فان نسبوا معلولا الى غيره تعالى فهم انما استندوا معلولا
الى ما يليه كما يستندونه الى العلل الاتفاقيه والعرضيه والى الشروط
وعند ذلك لم يكن منافيا لما اثبتوه ونبوا انسابا لهم عليه ثم قال بل
الجواب انه لا يلزم ذلك يعني ان لا يوجد سببان الا وان يكون احدهما
علة للاخر ان لو كان كل موجود واحدا من جميع الوجوه وليس كذلك لان ما صدر
عن الواجب بعد الواجب لابد له من وجود وماهية يقبل الوجود وامكان
لان معلول الشيء لابد لابد ان يكون كذلك ولا يجب صدور الواحد عنه
بل جاز ان يصدر عنه بكل جهة شيء اخر فلا يلزم ان يكون كل موجودين فرضا
في سلسلة واحدة ان يكون احدهما علة للاخر كالجسمية بعض الجسمي
في المكان مع بعض وحلول الاعراض مع ان الجسمية شيء واحد وبها واعد
الثاني فيكون الواحد مصدرا للامرين وفيه نظر لان الجسمية ليست
واحدة من جميع الوجوه بل فيها كثرة من الابعاد والماهية والتا
وعند ذلك جاز ان يكون بعضها للمكان والابعاد وحلول الاعراض للماهية
قال ومالوا الى الف الفصل اقول فان الفعل اسنده ايضا الى الواحد
الذي لا تكثر فيه بوجه من عدم تعدد الالات والشرايط لا يكون فاعلا
وقابلا معا لان الفاعلية غير القابلية ومتهما ان الفاعلية والقابلية اما داخلتان
في ذلك الواحد او خارجتان او احدهما داخلة والاخرى خارجة والاول
والثالث يستلزم التركيب والثاني يستلزم التركيب او التسلسل وقد مر
جوابه وتمسكوا ههنا بوجه خاص بهذا البحث وان الاولى هو ان نسبة القابل
الى المقبول بالامكان يعني جاز حصول المقبول للقابل لان القابل من حيث هو قابل انتهى
لا يستلزم المقبول ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب يعني يجب حصول المفعول
عن الفاعل لان الفاعل من حيث هو فاعل يستلزم المعلول فلو كان الشيء الواحد
فاعلا وقابلا لشيء يلزم ان يكون النسبة الواحدة بالامكان والوجوب معا وهو
محال والجواب ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والنسبة بالامكان
العام لا تنافي نسبة الوجوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان نسبة القابل
الى المقبول بالامكان العام بل بالامكان الخاص لان عند وجود القابل لا يجب
وجود المقبول ولا عدمه كوجود القابل للكتابة لانه لا يجب وجود الكتابة عند

عند وجوده ولا عدمها فصح تحقق الامكان الخاص فتحقق المنافاة بين الوجوب
والامكان قال الفصل الثالث في العلل الباقية الى اخر الفصل
اقول هذا الفصل في العلل الباقية اعني المادية والصورية
والغائية وفيه مباحث البحث الاول في العلة المادية وهي ما به الشيء
بالقوة كالخشب للسرير وكالسطح والخط المحيط للدائرة فان صورة الدائرة
انما تحصل باجتماعهما ولما تناول العلة المادية بالتسمية لتندرج فيها المادة
الحقيقية كالخشب للسرير وما يشبه المادة الحقيقية كالسطح
والخط للدائرة فانهما تماديتين جميعه لكونهما من الكميات التي هي الاعراض والمادة
من الجواهر وكذا العلة الفاعلية تدخل الفاعل بالاختيار والموجب بالذات
وكذا العلة الصورية تدخل الصورة الحقيقية وهي الهيئة المحسوسة
كالصورة السريرية وما يجري مجراها كالصورة النوعية وكذا العلة الغائية
تدخل الغاية الحقيقية وهي ما يؤدي الطبيعة اليه كحصول الثمر من الشجر
وما يجري مجراها كالصورة النوعية وكذا العلة الغائية تدخل الغاية
كحصول السحر مثلا والمادة قد تحمل الصورة لا بمشاركة من الغير كالهيولى
للصورة الجسمية او بمشاركة من الغير اما مع الاستحالة كالخبز للصورة
الدموية او لا مع الاستحالة اما مع الحصر في حد كالبدن مع النفس للصورة
الانسانية فانه يحصر حامل تلك الصورة في البدن والنفس فقط وكالخط
والسطح لصورة الدائرة او لا مع الحصر في حد كالاشخاص للصورة العسكرية
فان العسكر يتحقق من الف ومن الفين وما فوقها قال البحث الثاني في العلة
الصورية الى اخره اقول البحث الثاني في العلة الصورية وهي جزء
يصير الكل به بالفعل كالصورة السريرية للسرير وكالصورة الحاصلة
للدائرة باجتماع السطح والخط وصور البسائط نفس طبيعتها كالصورة
المائية الا ان صور البسائط باعتبار انها مقومة للنوع ومبدأ للاثار
المختصة به تسمى صورة وباعتبار كونها مبدأ قريبا لتغيرات محلها وثبات
محلها تسمى طبيعة اذ الطبيعة مبدأ قريب لتغيرات محله بالذات
ولثبات محله بالذات كتغير الماء مثلا من السخونة الى البرودة فان ذلك
التغير ذاتي له لان طبيعة الماء تقتضي البرودة بخلاف تغيره من
البرودة الى الحرارة بسبب الاقاه فانه لا يكون الا بسبب خارج عن طبيعة
الماء وكثبات الماء على البرودة فانه بذاته وانما قيدنا التغير والثبات
بالذاتي ليخرج ما هو مبدأ التغير العرضي والثبات العرضي كتغير
الماء من البرودة الى الحرارة بسبب ملاقاة المسخن وكثبات الماء على

البرودة فانه بدا تبعوا انما قيدنا التغير والثبات بما كذا في الحرج ما يكون سببا للتغير
العرضي والثبات العرضي كتغير الماء من البرودة الى الحرارة بسبب ملاقاة
المسخن وكثبات الماء على الحرارة بالمسخن فانهما عرضيان حيث الاسم المسخن
ح طبيعة الماء واما المركبات فقد يتركب صورها من صور بسائطها كالصورة
الترياقية فان الصورة النوعية له مركبة من صور بسائطه لا انها نحو له
خاصية مشتملة على خواص بسائطه وقد يتركب صور المركبات من اجتماع
الاجزاء كالصورة السريرية مثلا عنه للسبب قال ح العلة الغائية الى الغرض
اقول البحث ح في العلة الغائية ومن ما لاجله الايجاد والعلة الغائية
علة بماهيتها اذ تقدمها انما يكون في العقل لان الفاعل ما لم يتصور الغرض
من الفعل لم يفعله ومعلولة لوجودها والغاية ان ترتبت على السبب دائما كالموت
على الذبح او اكثريا كاسهال الصفراء على شرب السقمونيا فهي الغاية الذاتية
والا ان لم يترتب الغاية على السبب دائما او اكثريا سواء كان الترتب مساويا
او قليليا فهي غاية اتفاقية كترتب وجدان الكنز على حفر موضع وانما يكون
وجدان الكنز قليليا لتخلف بعض ما لا بد منه من السبب الاكثري فان من
جملة ما لا بد منه حين السبب مسامتة الحفر للكنز وهذا في الاكثر يتخلف
عنه بالمشاهدة قال الفصل الرابع في ابطال الدور اقول ح منع
هذا الفصل في ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشيء على المتوقف
عليه فباطل لانه لو توقف وجود الشيء على ما يتوقف عليه وجوده لزم توقف الشيء
على نفسه لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء وكذا
لزم تقدم الشيء على نفسه وهما محالان قال ولذلك اتفقت الاراء على ان الماهية
من حيث هي جاز ان يكون علة لشيء كماهية الثلاثة للفردية فلم لا يجوز ان يكون
ماهية احد الشيئين علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجوده ح لا
يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا توقفه عليها مع ان كل واحدة منهما علة للاخر
قلت ح لا يكون دورا لان الدور توقف الشيء على المتوقف عليه والشيء
ههنا لم يتوقف على ما يتوقف عليه فان وجود الثاني موقوف على ماهية
الاول ووجود الاول يتوقف على وجود الثاني فلم يكن دورا وكلامنا
فيه ونعود المحذور ايضا وهو توقف الشيء على نفسه وتقدمه عليها اذ
لو كانت الماهية علة لوجود الغير ما لم يتحقق الماهية لا يتحقق معلولها
والماهية لا تتحقق الا بعد الوجود لما عرفت ان الماهية قبل الوجود
غير متقررة وح نعود المحال لانه ح يكون وجود معلول الماهية موقوفا
على وجود الماهية فلو توقف وجود الماهية على وجود معلولها

لزم توقف الشيء على نفسه وتقدمه عليها قوله وماهية الواجب متقررة الى قوله
اشارة الى جواب سؤال مقدر توجيه السؤال ان حقيقة الواجب من حيث
هي مقتضية لوجودها كما ذكر فيما قبله فلو كان الماهية موقوفا على الوجود
لزم تقدم وجود الواجب على نفسه اجاب عنه بان ماهية الواجب
متقررة في نفس كونها ماهية يعني في كونها تلك الماهية وفي نفسها مقتضية
للوجود الخارجي لانها لو لم تكن متقررة في كونها تلك الماهية وفي نفسها
وبالنسبة الى الخارج لما كانت واجبة لانه ح يلزم احتياجها في ذلك الى
امر منفصل وذلك باطل وبيانه جاز ان يكون حقيقة الواجب مقتضية
لوجودها بدون شرط الوجود وعلى مذهب من قال ان وجود الواجب عين
ماهيته لا يتوجه ذلك النقض قال واما التسلسل الى قوله اقول
منع الامام كون المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء لان العلة القريبة
يكفي في وجود المعلول وان لم يوجد العلة البعيدة والا لزم تخلف المعلول عن العلة
القريبة وهو محال فالمعلول بحقيقته لا يحتاج الى العلة البعيدة
ح المحتاج الى الشيء لا يكون محتاجا الى ذلك الشيء ثم قال المصنف
وفساد منع الامام غير خفي على المحصل لانا لا نسلم ان العلة القريبة يكفي في وجود
المعلول وان لم يوجد العلة البعيدة انها تكفي في ذلك في نفس الامر فممنوع
فانه لا يلزم من تقديرنا وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود
المعلول في نفس الامر اذ لو كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر مع
عدم العلة البعيدة فلا نسلم انها تكفي في ذلك ايضا على ذلك التقدير لان
ذلك التقدير محال والمحال جاز ان يلزمه محال اخر فجاز ان لا يلزم وجود
المعلول على ذلك التقدير قال واما التسلسل الى اخر البرهان اقول
اما التسلسل وهو ان يترامى معروض العلية والمعلولية في سلسلة من معلول
معين لو علة معينة الى غير النهاية فباطل لوافي بطلانه ان مجموع تلك العلل التي
تسلسلت الى غير النهاية ممكن لاحتياجه الى احاده الممكنة لكونه مركبا منها
فللمجموع علة مستقلة ومعنى الاستقلال ما لا يحتاج الى معاون وتلك العلة اما كل الاحاد
وهو نفس المجموع وح يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه واما كل واحد من الاحاد وح
لزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي بطلانه واما بعض الاحاد وح
لزم كون ذلك البعض علة لعلته ولنفسه اذ علة المجموع علة لكل واحد من الاحاد
اذ لو حصل لبعض الاحاد الشيء لغير علة المجموع لكانت علة المجموع مع ذلك الشيء
علة فلا يكون علة المجموع مستقلة هذا خلف وح لزم كونها علة لعلتها التي هي
من جملة الاحاد السلسلة ولنفسها لكونها ايضا من الاحاد وذلك محال واما

صح بل وجود المعلول انما يلزم في نفس الامر

امر خارج عن الاحاد والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا بل يكون واجبا فيلزم
انتهاء الممكنات في السلسلة الى الواجب تعالى وهو المطلوب وهذا هو المشهور عند
المتاخرين في ابطال التسلسل وفيه نظر اذ لا نسلم ان البعض ليس بعلة تامة لم لا
يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة للمجموع ويكون كل فرد من احاد
المجموع واقعا تحته اذ ما من فرد بعد المعلول الاول الى غير النهاية يحسب لو تحقق
لتحقق المجموع ضرورة وح لا يلزم ان يكون ذلك البعض الذي هو علة المجموع علة
لنفسه وذلك ظاهر قوله ويكون علة لذلك البعض الى اخره اشارة الى جواب
دخل مقدر توجيهه ان هذا البعض الذي هو ما بعد المعلول الاول الى غير
النهاية على تقدير عليته يحتاج الى العلة لكونه ممكنا لاحتياجه الى الطرفين
ونعود الكلام في علته ولزم الانتهاء الى الواجب **اجاب** عنه بانه يكون علة
ذلك البعض ما بعد معلوله الاول الى غير النهاية وكذا علة علة ذلك البعض على
هذا القياس الى لا نهاية له ثم قال وهذا امنع ما خطر بالبال وحاصله انا لا نسلم
ان الخارج عن هذه الجملة خارج عن جملة الموجودات الممكنة وانما يكون كذلك لو
استقلت هذه الجملة على جميع الممكنات وهو ممنوع لجواز ان يكون في الوجود جمل
غير متناهية كل واحدة منها مشتملة على موجودات غير متناهية وايضا
لا يلزم من هذا البرهان بطلان التسلسل بل يلزم ثبوت الواجب ثم في بيان
بطلان التسلسل بهذا خلف وفي النظر نظر لان ما بعد المعلول الاول
الى غير النهاية لا يمكن ان يكون علة مستقلة للمجموع لانه ممكن لاحتياجه ولا يمكن
ان يكون علة لنفسه ولا لعلته التي هي ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علا
علة مستقلة للمجموع لان العلة المستقلة بالموقوف في ايجاده غير على معاون وهو
موقوف على علته وعلة علته ضرورة وكذا ما بعد المعلول الاول من المجموع
الثاني والثالث قوله اذ ما من فرد بعد المعلول يحسب لو تحقق
المجموع فيكون علة قلنا لا نسلم ان هذا القدر يكفي في كون العلة مستقلة لتحقق
هذا الجزء بل لغيره من العلة وايضا يندفع المنع الثاني بتغيير المدعى
بان يقول الجملة المركبة من السلاسل الغير المتناهية باسرها ممكنة
محتاجة الى علة مستقلة وكذا الثالث لان اثبات الواجب يستلزم انتهاء
السلسلة اليه اذ لو كان بعده علة اخرى لكان ممكنا لا واجبا وح يلزم ابطال
التسلسل **قال** ويمكن تقرير هذا البرهان الى اخره **اقول** قال
ويمكن تقرير هذا البرهان بوجه احسن وهو ان يقال علة المجموع
اذا وجد مجموع متسلسل الى غير النهاية اما ما هي به المجموع او بعض
المجموع وهي ما هيته مع التعين او بعضه او خارج عنه او المركب من الداخل

والخارج فان الاول فهو ان يكون علة المجموع ما هية المجموع باطل والا لكان المجموع واجب
الوجود لان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده وذلك محال لان المجموع مؤلف من
الاحاد الممكنة وكذا الثاني وهو ان علة المجموع نفس المجموع باطل والا يلزم
تقدم الشيء على نفسه وكذا الثالث وهو ان يكون علة المجموع بعض المجموع والخامس
وهو ان يكون علة المجموع مركبا من الداخل والخارج باطل لان ان البعض فرض كانت
علة ذلك البعض اولى بعليته المجموع من ذلك البعض لان تاثير علة ذلك البعض
يكون اكثر من تاثير ذلك البعض لان ذلك البعض لا يقع به الا ما معلولا له بخلاف
علة ذلك البعض فانه يقع به ذلك البعض وغيره فتعين الرابع وهو كون العلة
خارجة عن المجموع وتلك العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لبعض افراد المجموع
يجب ان يكون طرفا للسلسلة وتنتهي الافراد بها اذ لو كانت بعد العلة الخارجة
علة اخرى لكانت العلة الخارجة داخلة في السلسلة لا خارجة عنها هذا خلف
فهذا ابطال لاحاد بالعلة الخارجية وبطل التسلسل ويلزم من انتهائها الاحاد
بالعلة الخارجة ايضا كون تلك العلة واجبة والا لكانت داخلة في السلسلة
والتقدير بخلافه ثم قال في هذا التقرير ليس من كلام القوم وفيه نظر لانا
لا نسلم انه لو كانت علة المجموع ما هيته المجموع يلزم ان يكون الكل واجب المجموع
واجبا لان المجموع المركب من الواجب وجميع الممكنات يقتضي وجوده لنفسه
لذاته مع انه ليس بواجب وايضا الممنوع المعلم وارد عليه بعين ما مر
قال برهان اخر الى اخره **اقول** هذا برهان اخر على بطلان التسلسل
اعم من البرهان الاول لانه يدل على بطلان التسلسل سواء كان في العلل او في
المعلولات او في العلل والمعلولات جميعا او في غير العلل والمعلولات
بخلاف البرهان الاول لان التسلسل لو فرض من طرف المعلول لجاز ان يكون
علتها العلة الاولى فيكون بعضها علة من غير محذور اذ ليست هاهنا علة حتى
يلزم كونها علة لعلتها ويكون ذاتها علة لوجودها تقرير هذا البرهان
هو انه لو وجد عدد غير متناه فلا يخلو من ان يكون عدد من الالوف الموجودة
في ذلك العدد مساويا لعدة احاده او اكثر او اقل منها والمراد بعدة
من الالوف ان يحصل كل الف بعدا فعدة ما به الالف يكون جانبه وعلى هذا
القياس ومن اقسام باسرها باطلة اما الاول والثاني فظاهر البطلان
لان عدة الاحاد الموجودة في ذلك العدد يجب ان يكون الف مرة مثل
عدد الالوف الموجودة فيه وكذا الثالث وهو ان يكون عدة من الالوف الموجودة
فيه اقل من عدة احاده باطل لان عدة الالوف لو كانت اقل من عدة
من احاد لكانت احاد السلسلة مشتملة على عدة من الالوف مع زائد ضرورة

بعده الاحاد ينقسم الى جملتين احديهما يقدر بعدة الالوف والاخرى يقدر بالزايد
عليها من تلك العدة من الالوف يعني الجملة التي يقدر بعدة الالوف اما ان يكون من
الطرف المتناهي ومن الطرف الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي
السلسلة فان كانت تلك العدة من الالوف من الطرف المتناهي يتناهي عدة
الالوف الذي في السلسلة من وجود مقطع هو مبدا الزايد عليها والا لكانت
السلسلة من جملتين كل مقطع يفرض من السلسلة يكون بين ذلك المقطع وبين المبدا
الذي هو طرف السلسلة من الجانب المتناهي احاد متناهية لانه لو لم يكن الاحاد
بينهما متناهية يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين وهما المبدا والمقطع وهو
محال واذا تناهت عدة الالوف من السلسلة تناهت السلسلة ايضا لانه تناهت
احاد السلسلة ايضا لان مجموع احادها مولف من تلك العدة من الالوف واذا تناهى
احاد السلسلة تناهت السلسلة لان المولف من جمل متناهية متناهية العدد
متناه بالضرورة وان كانت عدة الالوف من الطرف الغير المتناهي يلزم ايضا
تناهي السلسلة لان الجملة التي يقدر الزايد على عدة الالوف يقع حينئذ من طرف
المبدا الذي هو طرف السلسلة من الطرف المتناهي ولا بد وان يكون بين المبدا
وبين مبدا تلك العدة من السلسلة احاد متناهية لما مر من انه لو لم يكن الاحاد
بينهما متناهية يلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين والاحاد المتناهية بين
المبدا هي فضل احاد السلسلة على عدة الالوف فيكون عدة الالوف ايضا متناهية
لان الفضل الذي هو اضعاف عدة الالوف لما كان متناهيا فعدة الالوف اولى
بالتناهي ويلزم تناهي السلسلة كما بينا وانما قلنا ان الفضل اضعاف عدة
الالوف لكون الفضل مثل عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة وان
كانت السلسلة غير متناهية من الطرفين يفرض مقطعا ويتم البرهان في
كل واحد من الشقين ثم قال وهذا البرهان مما مشيته الافكار وفيه نظر لانا
لا نسلم ان عدة الالوف اما مساو لعدة الاحاد او اكثر او اقل لان ذلك من خواص
الاعداد المتناهية ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم لزوم المقطع على تقدير ان يكون
عدة الالوف اقل من عدة احاده وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن عدة الالوف ايضا غير
متناهية واما اذا كانت غير متناهية فلا لجواز ان يكون عدم الانقطاع لعدم الطرف
قال واستدل العلماء الى الغير الوجه الاول اقول استدل العلماء على بطلان
التسلسل بوجوه منها ما لو وجدت السلسلة يكون بعد مرتبة او بعد مراتب
متناهية جملة اخرى ويكون الجملة الاولى مولفة من الجملة الاخرى ومن زايد وهو
القدر الذي وجد قبل جملة اخرى على تقدير ان يحصل جملتان بهذه الصفة لابد
من تطبيق احدى الجملتين على الاخرى بان يقع الجزء الاول من احدهما في مقابلة

الجزء الاول من الاخرى والجزء الثاني مقابلة الجزء الثاني والثالث مقابلة
الثالث وهلم جرا ولا ينطبق احدهما على الاخرى فان انطبقت يكون الجزء كالكل
وهو محال وان لم ينطبق احدهما على الاخرى ينقص الجملة الثانية والا لزم الانطباق
هذا خلف واذا انقطعت الجملة الثانية انتهت الجملة الناقصة ضرورة والجملة الاولى
زايدة على الجملة الناقصة انتهت الجملة الناقصة بقدر متناه فالجملة الاولى ايضا متناهية
وهذا البرهان يسمى بالبرهان التطبيقي واجاب عنه بانا لا نسلم انه لو انقطعت
احاد الجملة الثانية على تقدير عدم الانطباق انتهت فان تضعيف الواحد
مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع ان تضعيف
الواحد مرارا غير متناهية غير متناه وفيه بحث لان الخصم ان يقول النقض انما
يتوجه بالمجموع الخارجي لا بالمفروض والمفروض هنا يستلزم التخلف وتحقق الصغير
عين النزاع ثم شرط اخرى جريان التناهي بهذه الحجة كون الاحاد موجودة دفعة
مع ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات او مع ترتيب وضعي ليلزم من انطباق الجزء الاول
من الجملة الاولى على الجزء الاول من الجملة الثانية انطباق كل جزء من احدهما على كل
جزء من الاخرى او انطباق الجملة الاولى على الجملة الثانية ويلزم المساواة اما للانطباق
او الانقطاع لعدم الانطباق واما الذي لا يكون احاده موجودة دفعة كالازمنة
الماضية والحركات الخيالية او لا يكون له ترتيب لا طبيعي ولا وضعي كالنفوس الناطقة
يجوز ان يكون ذلك الشيء غير متناه وانت تعرف ان هذا البرهان يتقيد بصحة
الجمع والتخصيص هذا في العقليات بل هو انما يكون في اللغويات بحسب ارادة
القايل وانما قلنا انه يعم الجميع لان المراد بالانطباق ان يكون كل فرد من احدى الجملتين
في مقابلة فرد من الجملة الاخرى وهذا لا يتوقف على كونها موجودة معا مع ترتيب ولقايل
ان يقول ان المعدوم لا يتصف بالانطباق وما لا ترتيب فيه من الامور الغير المتناهية
لم يقدر العقل على تطبيقها مفصلة بخلاف ما شرطوا اذ يلزم فيه من انطباق الاول على
الاول انطباق الثاني كما مر فعلى هذا لا تخصيص قال ثم كل عدد الى اخره
اقول الوجه الثاني ان كل عدد اما زوج او فرد لان العدد ان انقسم بمتساويين فهو
الزوج وان لم ينقسم فهو الفرد وكل زوج هو اقل من فرد بعده بواحد وكل
فرد هو اقل من زوج بعده بواحد وكل عدد هو اقل من عدد اخر فهو متناه
فالعدد الغير المتناهي محال الخارج او نقول لو كان بعد العدد الغير المتناهي
فرد اكثر منه بواحد او زوج اكثر منه بواحد لكان العدد الغير المتناهي بين طرفين
منحصرين بين الابتداء وذلك الواحد الذي بعده وكلما هو بين حاصرين فهو متناه
لامتناع انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل عدد
اما زوج او فرد بل كون العدد زوجا او فردا من خواص العدد المتناهي فقوله

لزم انقسام العدد بمتساويين ان كان فردا قلنا لا نسلم ذلك لجواز ان يكون عدم انقسامه
بمتساويين لكونه غير متناه لا لكونه فردا لان هذا لا يصح الا في العدد المتناهي
وقال بعضهم تحقيقا لهذه الحجة كل عدد قابل للزيادة والنقصان بان يزاد عليه
شيء او ينقص عنه شيء وكل ما هو قابل للزيادة والنقصان فهو متناه فيجب ان يكون اقل
من عدد اخر والجواب ان الزيادة والنقصان انما يكونان في العدد
المتناهي او ما يمكن بالنسبة الى الطرف الاخر المتناهي ولا يمكن الزيادة والنقصان
[واما بالنسبة الى الطرف الغير المتناهي صح]
والمفيد الزيادة والنقصان في العدد الغير المتناهي قال ح لو تسلسل
الى غيره اقول الوجه الثالث لو تسلسل العلل لكان بين مبدأ المعلول
كالمعلول الاول مثلا وبين كل واحد من علله علل متناهية كان الكل متناهيا
اذ السلسلة بتمامها حينئذ مركبة من اعداد متناهية والمركب من الاعداد المتناهية
متناه والا ان لم يكن بين مبدأ المعلول وبين كل واحد من علله علل متناهية
لكان بين مبدأ المعلول وبين واحد من علله علل غير متناهية فالا تناهي
يلزم ان يكون محصورا بين حاصرين هما مبدأ المعلول وتلك العلة التي فوقها العلل
الغير المتناهية منها وبين مبدأ المعلول وهذا البرهان ذكره صاحب الاشراق
والجواب لا نسلم انه لو كان بين مبدأ المعلول وبين كل واحد من علله علل متناهية
لكان الكل متناهيا وانما يكون الكل متناهيا ان لو كان عدد تلك العلل المتناهية
متناهية ولا يكون الكل متناهيا والامر كذلك لان الامر عدد تلك العلل غير
متناهية لانه علل بعد بين العلل الى غير النهاية قال الفصل الخامس
الرؤية احتج اقول قالت الفلاسفة عدم العلة علة عدم المعلول وانكره
المتكلمون وقالوا العدم لا يعلل ولا يعلل به واحتجت الفلاسفة على ان علة
عدم المعلول عدم علة وجوده بان عدم المعلول لا بد له من سبب لامتناع ترجح
احد طرفي الممكن لا لمرجح وذلك السبب ان كان وجوديا فلا بد وان يكون منافيا
لوجود العلة لانه لو لم يكن ذلك السبب الوجودي منافيا لوجود العلة امتنع تحقق
عدم المعلول اذ مع وجود علة المعلول يمتنع عدم المعلول ضرورة فيكون عدم
العلة علة عدم المعلول لان عدم المعلول امتنع بدون عدم علته وان كان سبب
عدم المعلول عدميا كان ذلك السبب عدم علة المعلول فقط واذا كان ذلك
السبب العدمي عدم غير العلة لما كان ذلك السبب العدمي علة على التقدير عليته
لانه لو تحقق علة وجود المعلول تحقق وجود المعلول سواء تحقق عدم غير العلة
او لا تحقق وللخصم ان يمنع احتياج عدم المعلول الى العلة لا بد منه ان العدم
لا يعلل وفيه نظر لان الممكن المعلل ممكن بالضرورة واذا كان كذلك فلا بد
له في عدمه من مرجح لما بيناه فالا يعقد في منع المدلول مع تسليم الدليل بلا جواب

[illegible]

ان عدم المعلول من حيث هو ليس بمعلول لامتناع وجوده في الخارج ولا يقتضي شيئا اصلا
قال واحتج المتكلمون الى اخره اقول احتج المتكلمون على ان العدم لا
يعلل ولا يعلل به بان العلية والمعلولية ان كانا ثبوتيين امتنع كون العدم علة
ومعلولا لاستحالة قيام الموجود بالعدم وان كانا عدميين فكذلك يمتنع كون
العدم علة ومعلولا لان تأثير الشيء في شيء اخر يستدعي حصول الاثر وحصول الاثر
يستدعي اصل الحصول للمؤثر والعدم نفي محض فيمتنع التأثير عنه ويمتنع كون العدم
اثرا وفيه نظر لان العلية والمعلولية انما يمتنع قيامهما بالعدم اذا كانتا وجوديتين
حقيقيتين اما اذا كانتا اعتباريتين فلا يمتنع قيامهما بالعدم ويعلم ان العلية
والمعلولية اعتباريتان لان اتصاف العدم ايضا الوجود ونفي الوجود وازالة الوجود
من الامور الواقعة اذ كل احد منا يمكنه ان يزيل وجود شيء وينفي وجود شيء واذا
كان كذلك فلا يكون نفيا محضا فلا يمتنع عنه التأثير وفيه بحث قال
والحق الى اخره اقول الحق عند المصنف ان عدم العلة علة عدم المعلول لان
العلة من الموقوف عليها والموقوف يرتفع بارتفاع الموقوف عليه ضرورة فيكون عدم
العلة سببا لعدم المعلول والمتكلمون ان ارادوا بقولهم العدم لا يعلل ان العدم
ليس له علة فذلك التزام الترجيح بلا مرجح او التزام كون العدم من ذات الممكن لا بالعدم
ان كان لذات الممكن صح ترجح الامر الثاني وان لم يكن لذاته فتعين الاول وكلاهما غير جائز
بالاتفاق وان ارادوا بقولهم العدم لا يعلل انه لا يطلق على العدم اسم المعلولية
وان كان العدم معلولا فذلك نزاع لفظي لا يلتفت اليه اهل المعاني وايضا المتكلمون
صرحوا بان المعدوم وسلموا ان الله تعالى يعدم الاشياء وهذا اقوال بمعلوليته
العدم فان قلت قد يرتفع العلة مع بقاء المعلول فكيف يكون عدم العلة علة عدم
المعلول وذلك كارتفاع البناء مع بقاء البناء قلت يلزم من ارتفاع البناء ارتفاع
علة الايجاد لا ارتفاع علة البقاء وجاز ان يكون بقاء البناء بعد ارتفاع علة الايجاد التي هي
البناء فالبناء معلول البناء وهو الايجاد لا البناء ولعل ما يقول انه ذكره في
صدر هذه الصحيفة ان العلة المحتاج اليه وجود الشيء [illegible]
وان كان بالعكس فبالعكس فانه ايضا يخالف ان العدم ليس لذات الممكن وليس له علة قوله
فذلك الزام الترجيح بلا مرجح فلما كان العدم من حيث العدم فعل الفاعل فالمصنف هذا
وايضا ارادوا بقولهم ان الله تعالى يعدم الاشياء انه يسلب الوجود ويرفعه عنها
ولا نسلم ان ذلك يقتضي معلولية العدم قال خاتمة من الصحيفة السادسة
الى اخرها اقول هذه خاتمة القسم الاول من الصحيفة السادسة
تقريرها المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة اذ لو امكن المعلول
عند وجود علته التامة ولو فرضنا عدم تحقق المعلول حينئذ فاما ان يتوقف

على الحصر زائداً أو لا يتوقف فإن توقف على زائد على نفيه بوجود علته التامة لما كانت العلة
التامة تامة هذا خلف وإن لم يتوقف على الحصر زائداً لزم الترجيح بلا مرجح وكلا الأمرين
محال والعدم في الممكن هو فرض المعلول عند وجود علته التامة لا يستلزم المحال ... لا
امتناع المعلول عند وجود علته التامة إذ الامتناع بالذات محال لأن الكلام في الممكن
والامتناع بالغير يوجب تحقق المانع لأن الامتناع بالغير إنما يكون بوجود المانع والمقدر
انتفاء المانع لأن الكلام على تقدير تحقق العلة التامة ومن جملته انتفاء المانع ثم قال
هذا التقرير بديع والوجه البديع أن المؤثر التام من الفاعل والقبول التام من المعلول
داخلان في العلة التامة لأن المؤثر التام والقبول التام مما يتوقف عليه وجود المعلول
وعندهما وجود المعلول ضروري إذ لو جاز وجود المعلول عند تحققهما لجاز أن لا يوجد
مع تحققهما وذلك محال ضرورة وكذلك يجب عند وجود المعلول وجود العلة التامة وإلا فإنه
لو تحقق وجود المعلول مع عدم العلة التامة يلزم تحقق الشيء مع انتفاء ما يتوقف ذلك
الشيء عليه وذلك محال وفيه نظر لأن العلة التامة قد يكون مشتملة على العدم وذلك عنده
كما مر فكيف يمكن الحكم بوجودها عند وجود المعلول قال القسم الثاني في المعلول
إلى آخر الوجه الثالث أقول القسم الثاني من هذه الصحيفة في المعلول وفيه خمسة
فصول الفصل الأول في امتناع ترجح أحد طرفي الممكن لا لمرجح اتفق العقلاء على ذلك
إلا الشاذ من الطبيعيين مثل ديمقراطيس وأصحابه فإنهم ذهبوا إلى وقوع السماوات
اتفاقاً كما سبق واحتج العلماء على بطلان ترجح أحد طرفي الممكن لا لمرجح بوجوه منها
ما ذكره الشيخ وهو أن تخصيص الممكن بذلك الطرف بعين طرف الوجود دون الطرف الآخر
إن كان لماهية الممكن فذلك الطرف واجب للممكن ويخرج الممكن عن الإمكان هذا خلف وإن
الوجود وإن لم يكن لماهية الممكن تخصيصه بذلك الطرف دون الآخر بل لأمر منفصل
أمر آخر إلى الممكن فاحتاج الممكن في تخصيصه بطرف إلى أمر منفصل وهو المطلوب
ولقائل أن يقول لا نسلم أن ماهية الممكن لو لم يكن كافية في تخصيصه بأحد الطرفين
بذلك الطرف لزم الاحتياج إلى شيء آخر وهو عين النزاع لأن الكلام فيما لا يكفي ماهيته
في تخصيصه بأحد الطرفين أنه هل يحتاج إلى مرجح يخصصه أم لا ومنها ما ذكره الإمام
وهو أن الممكن لو لم يحتج لوجه وذلك الوجه لحصل بعد أن لم يكن كان صفة وجودية
مستندة عن موصوف موجوداً وليس الموصوف ذلك الممكن لأن الممكن قبل وجوده معدوم
فلا بد من شيء آخر يعرض له ذلك الشيء الوجوب بالنسبة إلى هذا الممكن وذلك الشيء
هو المؤثر فاحتاج الممكن في وجوده إلى مرجح وهو المطلوب وفيه نظر لأن الوجوب
أمر اعتباري كما عرفت في الصحيفة الخامسة فجاز قيامه بالمعدوم لأنه لا
يحتاج إلى محل موجود ولو سلم أن الوجوب وجودي فحينئذ يحتاج إلى محل
يمتنع قيامه بالمؤثر إذ الوجوب صفة الممكن وصفة الشيء يمتنع قيامها بغيره والقائم

٢٥

بالقائم بالمؤثر إنما يكون الإيجاب لا الوجوب وأيضاً ما ذكره لا يتم في طرف العدم لأنه يقال
إن الممكن لو لم يحتج في عدمه ثم تقدم وذلك الوجوب الحاصل بعد أن لم يكن كان صفة وجودية
مستندة عن موصوفاً موجوداً إلى آخره قلنا إن وجوب الممكن حينئذ جاز أن يقوم بالممكن
لأن الممكن قبل عدمه موجود فجاز قيام الوجوب الوجودي به لو ترجح أحد طرفي
الممكن لا لمرجح كان ذلك الطرف أولى بالممكن لذاته إذ لا بد أن يكون الراجح أولى والممكن
متساوي الطرفين هذا خلف لا يترجح أحد طرفيه لا لمرجح وهو المطلوب وأجاب
لا نسلم أنه لو ترجح أحد طرفيه لا لمرجح لكان ذلك الطرف أولى به لذاته قوله
لا بد أن يكون الراجح أولى به لذاته قلنا سلمنا ذلك لكن لا نسلم
أنه يكون أولى لذات الممكن وفيه نظر لأن الأولوية لا تكون إلا بالذات أو بالغير
وليس هاهنا الغير لانتفاء المرجح فيكون بالذات ضرورة قال وذهب بعضهم إلى قوله
هذا التقرير أقول وذهب بعض العلماء إلى ادعاء الضرورة في امتناع ترجح أحد طرفي
الممكن لا لمرجح إذ يجزم به الصبيان والمجانين بل ما يكون من نوع البهائم غير الإنسان
فإن الحمار مثلاً إذا أحس بصوت الخشبة يفزع لما تقرر في طبعه وخياله أن
صوت الخشبة لا يكون بدون الخشبة وهذا يدل على أن القضية بديهية ولأن
كفتي الميزان إذا استوتا وقال قائل ترجحت أحدهما على الأخرى من غير مرجح
علم كل عاقل بالبديهة بطلان ذلك القول وكذا فيما نحن فيه فاعترضوا على قولهم
إن هذه قضية بديهية بأن قولنا الواحد نصف الاثنين أظهر من قولهم أحد طرفي
الممكن لا يترجح على الآخر من غير مرجح والتفاوت يدل على تطرق احتمال النقيض
بوجه وعلى تقدير تطرق احتمال النقيض لا يبقى اليقين التام فضلاً عن البداهة
والجواب أنه يجوز أن يكون بعض الأوليات أجلى من البعض ولعل منشأ التفاوت
منها تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به دون الحكم لجواز أن يكون ظهور
الحكم في الكل واحداً قال هذا التقرير أقوالهم إلى قوله قال أقول ما ذكرنا تقرير
أقوال العلماء ويمكننا أن نستدل على امتناع ترجح أحد طرفي الممكن لا لمرجح بوجه
حسن وهو أن يقول لو وقع أحد طرفي الممكن لا لمرجح فإما أن يترجح ذلك الطرف
على الطرف الآخر أو لا يترجح ولا سبيل إلى شيء منهما أما الثاني وهو أن لا يترجح
ذلك الطرف على الطرف الآخر فظاهر لأنه ما لم يترجح لم يقع إذ وقوع أحد طرفي
الممكن دون الآخر يوجب رجحانه على الطرف الآخر إذ ليس المراد بالرجحان سوى
أن يكون ذلك الطرف أولى بالوقوع وكذا الأول وهو أن يترجح ذلك الطرف على الآخر
لا يستقيم لأنه لو ترجح ذلك الطرف فإما أن زاد على ذلك الطرف الراجح شيء لم يكن
قبل ذلك أو لا يزيد أصلاً فإن لم يزد شيء لا يتحقق الرجحان أيضاً لأن الرجحان أمر
زائد والتقدير عدم الزائد وإن زاد شيء على ذلك الطرف الراجح نقل الكلام إلى

[illegible]

ذلك الزائد بان يقول يعرض لذلك الزائد اما ان يترجح على الاولوية ايضا او لا يترجح فان لم يترجح
لم يقع الوقوع لوجوب الرجحان وان يترجح فاما ان زاد عليه شيء او لا فان لم يزد شيء اصلا كان
لم يؤثر لم يتحقق الرجحان ايضا لانه زائد وان زاد شيء يعرض لذلك الزائد اما ان يترجح على الاولوية
اولا ويلزم حوادث سلسلة ثم قال وهذا الوجه ايضا مدفوع وفيه نظر لان للخصم ان يقول
لا نسلم ان الوقوع لوجوب الرجحان بل يوجد اصل الدعوى ثم لا نسلم امتناع هذه السلسلة
لجواز ان يكون الامر الزائد على الطرف الراجح اعتباريا وكذا الزائد الاخر وهلم جرا
وامتناع السلسلة في الامور الاعتبارية ممنوع قال هذا في الترجيح الى آخره اقول بعد
العقل الترجيح بلا مرجح واما الترجيح بلا مرجح فيمتنع ايضا في الموجب دون المختار
لان نسبة الموجب الى المتساويات واحدة لعموم فيض الموجب وعموم قبول المتساويات
فلم يكن وقوع شيء من المتساويات اولى من وقوع غيره والا لزم الترجيح بلا مرجح وذلك
محال وما لا يوجد مرجح مخصص لاحد الطرفين لتخصيص بدا الواحد بذلك الطرف دون
غيره كما ان الشمس اذا اشرقت على الاجسام فانها يستنير بها ما يحاذيها واما المختار
فيجوز ان يرجح احد الطرفين من غير مرجح مخصص له كالهارب من السبع اذا وصل الى
طريقين متساويين في اعتقاده وكالجائع اذا وجد رغيفين متساويين عنده فانه
يختار احدهما ضرورة وفيه نظر لان المختار لا بد ان يكون فعله بعد الارادة وداعيته
وداعية الداعي يكفي في الترجيح والجائع والهارب لم يختر احد المتساويين على الاخر
من غير مرجح غاية ما في الباب ان المرجح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع ثم قال
بل يجوز ان يرجح المختار المرجوح لان الارادة صفة من شانها ان ترجح اي شيء تعلقت
به سواء كان ذلك الشيء راجحا او مساويا او مرجوحا قال الفصل الثاني في نسبة
الطرفين الى الممكن لا اولوية احد الاولين اقول اختلفوا في ان احد طرفي الممكن اي
الوجود والعدم هل يكون اولى بالممكن ام لا فقال الاكثرون من الاولين ومن المتكلمين لا يكون
اولوية وقال الباقون نعم يكون اولوية ثم اختلفوا فمنهم من قال ان العدم اولى بالممكن لذات الممكن
ومنهم من ذهب الى ان العدم اولى بالموجودات السيالة لذاتها مثل الزمان والحركة
والصوت وعوارض هذه الثلاثة مثل الامتداد العارض للزمان ومثل السرعة والبطء
العارضين للحركة ومثل الشدة والضعف والحدة والثقل والملائمة وعدم الملائمة
العارضة للصوت ومنهم من قال وهم المتكلمون ان الواقع من الطرفين اولى
بالممكن من الغير الواقع ومنهم من زعم ان الوجود اولى بالممكن عند وجود العلة دون الشرط
قال اصح الاولى الى آخره اقول الحق الاكثرون لانه يريد مبينا ان احد طرفي الممكن
لا يكون اولى به لذاته لانه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن لذات الممكن فاذا تحقق
سبب الطرف الاخر ثم بقيت تلك الاولوية لا يكون تلك الاولوية من ذات الممكن لان ما
بالذات لا يزول بالغير وان يبقى تلك الاولوية فان لم يصر الطرف الاخر اولى به

لم يكن السبب مستقلا لان السبب يفيد الاولوية قطعا وان صار الطرف الاخر اولى به فيكون كلا
الطرفين اولى بالممكن لكن الاولوية الاولى بالذات والاولوية الثانية بالغير لان البعدية هذا
وما بالذات اقوى مما بالغير ولو تحقق الطرف الاخر عند سببه كان ما بالغير اقوى مما بالذات
وذلك باطل ولا يتحقق الطرف الاخر عند سببه ويلزم ان لا يكون السبب سببا هذا خلف وفيه نظر
لان اولوية الطرف الاخر وان كانت بالغير ينتهي الى حد الوجوب فيكون الطرف الاخر مع السبب
دون اولوية الطرف الاخر وان كانت بالغير ينتهي الى حد الوجوب وليست اولويته بالذات
اقوى من الطرف الذي له الاولوية بالذات لم تنته الى حد الوجوب لان ما بالغير قد يترجح
على ما بالذات كما يحمل المدر الى فوق فان ميله القسري قد ترجح على ميله الطبيعي عند
تحقق سببه بالغير قال واصح الثاني الى آخره اقول احتج من قال ان
العدم اولى بالممكن لذاته بوجهين الاول انه لو لم يوجد شيء اصلا ولا يتحقق ما يوجد من عدم
الممكن كان عدم الممكن متحققا بالضرورة دون وجوده فانه ما لم يتحقق علة الممكن التامة امتنع
تحقق الممكن فيكون العدم اولى به لانه لو لم يكن العدم اولى به لما كان كذلك الثاني ان العدم اسهل
وقوعا من الوجود لان العدم قد يتحقق بانتفاء جزء من اجزاء علته التامة دون الوجود فانه ما لم
يتحقق جميع اجزاء علته التامة دون الوجود لم يتحقق فيكون العدم اولى به لانه لو لم يكن العدم
اولى به لم يكن كذلك والجواب عن الاول انه ان وقع العدم لذات العدم على تقدير ان لا يوجد
الممكن اصلا ولا يتحقق شيء من علته لزم الترجيح بلا مرجح وبطلانه لازم واستحالة
وايضا لا يكون الاولوية لذات الممكن لان العدم حينئذ وقع لذاته لا لذات الممكن وان وقع العدم
لذات الممكن على تقدير العدم يلزم ان يكون الممكن ممتنعا لا ممكنا لذات الممكن حينئذ فانتفى
العدم لان العدم بانتفاء شيء ما اصلا وفيه نظر لان عدم الشيء عند وجوده من جملة
العلة ولا يتصف بالترجيح من الخارج ولا بالوقوع لذاته اصلا ولا نسلم انه لو وقع العدم لذات
الممكن يكون ممتنعا وانما يكون كذلك ان لو لم يجز وجوده اصلا واما اذا جاز فلا واما ما بالغير
قد يترجح على ما بالذات عند تحقق سببه بالغير كما مر وعن الثاني ان سهولة الوقوع لا توجب
كونه اولى به لذاته لان المراد بكون العدم اولى بالممكن ان يكون الذات مقتضية للعدم في الجملة
ومن كون العدم سهل الوقوع لا يلزم اقتضاء ذات الممكن للعدم في الجملة قال واصح الثاني
الى آخره الوجه الخامس اقول احتج من ذهب الى ان العدم اولى بالموجودات السيالة
لذاتها بان العدم لو لم يكن اولى بالموجودات السيالة لذاتها لجاز البقاء عليها والتالي باطل
لانا لو نظرنا الى ذات الزمان والحركة والصوت نجدها من حيث هي يمتنع عليها البقاء
فعلمنا ان العدم اولى بها وهذا اقرب الى الحق عند المصنف وفي الملازمة نظر ولقائل
ان يقال ان الواقع من الطرفين اولى بالممكن لان الواقع من احد طرفي الممكن ارجح مما هو غير
واقع فيكون اولى به قال المصنف وهذا ليس بشيء لانه ان اريد به الراجح اولى بالاولوية
مطلقا وان اريد به الاولى لذات الممكن فذلك غير لازم لان الواقع الراجح لا يوجب ان

يكون الذات مقتضية له في الجملة احتج من زعم أن الوجود أولى عند وجود العلة دون
الشرط بقلة الاحتياج حينئذ لأن احتياجه حينئذ إلى الشرط فقط والجواب
أنه على تقدير وجود العلة مع عدم الشرط يجب أن يكون العدم أولى بالممكن لا الوجود
لوقوع جميع ما يحتاج إليه العدم لكون العدم واقعا لانتفاء الشرط إلا أن يراد أولوية
الوجود بالنسبة إلى عدم وقت وجود العلة دون الشرط بل بالنسبة إلى وقت انتفاء
العلة والشرط معا أو إلى وقت انتفاء العلة دون الشرط وذلك أيضا غير لازم لأنه
على تقدير انتفاء شيء مما يحتاج إليه الوجود يمتنع الوجود سواء كان المنتفي العلة أو الشرط
أو كليهما وإذ لا تفاوت في الامتناع لا يكون في جانب أسهل دون جانب وفيه نظر لأنا لا
نسلم أن عدم التفاوت في امتناع الوجود لا يكون في جانب أسهل دون جانب فإن مقولية الشيء بالوجود
يختلف بالشدة والضعف لأن استعداد النطفة لوجود الإنسان أضعف من
استعداد المضغة واستعداد المضغة لقبول الإنسان أشد وأقوى من استعداد
النطفة له وإذا كان كذلك كان قبول المضغة لوجود الإنسان أسهل لكثرة شرائطه
وقربه من الوقوع وقبول النطفة له بخلاف ذلك لقلة شرائطه وبعده عن الوقوع قال
والحق إلى آخره أقول الحق عند المصنف أن أحد الطرفين في الممكن جاز أن يكون
أولى به إما لذات الممكن كما في الموجودات السيالة التي ذكرنا أن العدم بها أولى أو
لكون ذلك الطرف أقل شرطا أو أكثر وقوعا أو أسهل وقوعا كما في العدم لكن تلك
الأولوية غير كافية في وقوع ذلك الطرف والعلم بأن يمتنع مع تلك الأولوية وقوع الطرف الآخر
امتناعا ذاتيا أو لا فإن امتنع يلزم انقلاب الممكن ممتنعا أو واجبا وذلك محال وإن
أمكن وقوع الطرف الآخر امتناعا اتباع أولوية الطرف الأول بتوقف وقوع
الطرف الأول الأولى على عدم سبب ذلك الطرف إذ مع تحقق سبب الطرف الآخر
يمتنع وقوع الطرف الأولى فلا يكون تلك الأولوية كافية في وقوع الطرف الأولى
لتوقف وقوع الطرف الأولى على عدم سبب الطرف الآخر والعدم بمحاله وفيه
نظر لأن عدم سبب ذلك الطرف من حيث هو لا شيء قال الفصل الثالث في علة حاجة
الأثر إلى المؤثر أقول اختلف المتكلمون في علة حاجة الأثر إلى المؤثر فقال بعضهم هو
الخروج من العدم إلى الوجود ومنهم من زعم أن الحدوث شطر علة حاجة الأثر
والشطر الآخر الإمكان ومنهم من ذهب إلى أن الحدوث شرط علة حاجة الأثر
إلى المؤثر والعلة هي الإمكان فقط وقالت الفلاسفة وجمهور المحققين من المتكلمين
إن العلة هي الإمكان ولا مدخل للحدوث في علة الحاجة لا بالشرطية ولا بالشطرية
واحتج من قال إن علة حاجة الأثر إلى المؤثر هو الحدوث بأن الممكن إنما يحتاج
إلى المؤثر في خروجه من العدم إلى الوجود وإذا أخرج الممكن أي لا بغير ماهيته
بخروجه من العدم إلى الوجود وإذا أخرج الممكن من العدم إلى الوجود فقد زالت الحاجة

إلى المؤثر لكونه موجودا أولى به من عدمه لكونه واقعا كما في البناء فإنه إذا وجد ثبت بعد
البناء فلو لم يكن البناء بعد الحدوث محتاجا أصلا فالمحوج إلى المؤثر هو الحدوث
فقط وهو المطلوب واحتج من زعم أن الحدوث شطر علة حاجة الأثر إلى المؤثر
وكذا من ذهب إلى أن الحدوث شرط علة حاجة الأثر إلى المؤثر بأن الإمكان هو كون
الشيء غير مقتض لشيء من طرفي الوجود والعدم فيحوج الشيء ترجيح أحد الطرفين
إلى مرجح لامتناع الترجح بلا مرجح لكن لا يحوج إلى المرجح مع انضمام الحدوث لأن الحاجة
إلى المؤثر لأجل الحدوث كما مر في الأول من أن الممكن إنما يحتاج إلى المؤثر في خروجه
من العدم إلى الوجود لا في ماهيته لا بغير ذلك وإذا أخرج فقد زالت الحاجة ثم بعد الاحتياج
يعتبر فاعل التالي لأن العلة لا تتم بدون الحدوث فهو شطرها وقال الثالث
العلة بالذات الإمكان لما ذكرنا فالحدوث شرط العلة وفي كل من الدلائل التي ذكرها
نظر لأنهم إن أرادوا بالعلة العلة الغائية أو شطر العلة الغائية أو شرطها
فليس الكلام في العلة الغائية بل الكلام في العلة الفاعلية لأن الكلام فيما يكون الحاجة
إلى المؤثر بسببه لا فيما يكون الحاجة لأجله فلا يستقر النزاع حينئذ وإن أرادوا بالعلة
العلة الفاعلية أو شطر العلة الفاعلية أو شرطها فباطل من وجهين قا أنه
متناقض لأن الحدوث لو كان علة فاعلية للحاجة أو شرطها أو شطرها لكانت
الحاجة بعد الحدوث ضرورة لكنهم قالوا إن الحادث بعد الحدوث لا يحتاج إلى
الغير فهذا تناقض بين وفيه نظر لأن إثبات الحاجة بعد الحدوث بعدية
بالذات أو بالطبع لا يناقض نفي الحاجة بعده بعدية بالزمان ولا نسلم أن الحدوث
ثم هو بالفعل الحدوث الذي هو خروج الممكن من العدم إلى الوجود فلا يستقر حاجة الأثر
إلى معلوله ب لو كان الحدوث علة فاعلية للحاجة أو شرطها أو شطرها
لكانت الحاجة بعد الحدوث ضرورة لكنهم قالوا إن الحادث بعد الحدوث لا يحتاج
إلى الغير متأخرة عن الحدوث ضرورة فيكون الحادث قبل الحدوث وحالة الحدوث
مستغنيا عن الغير فيكون حدوث الحادث بذاته لا بالغير وإلا لم يستغن عن
الغير هذا خلف وفيه نظر لأن الحادث ما لم يحدث فهو معدوم غير ثابت
أصلا فلا يتصف بالاستغناء ولا بالحدوث بذاته قال واستدل الإمام
إلى آخره أقول استدل الإمام في الملخص على بطلان هذه المذاهب الثلاثة
بأن الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم ومسبوقية الوجود كيفية للوجود وصفة
فيكون متأخرة فيكون متأخرا عن الوجود المتأخر عن تأثير الفاعل في الوجود
المتأخر عن حاجة الوجود إلى الفاعل لأن الشيء ما لم يحتج إلى المؤثر لم يؤثر فيه المؤثر
وحاجة الوجود إلى الفاعل متأخرة عن علة الحاجة وجزئها وشرطها ضرورة
فلو كان الحدوث علة الحاجة أو جزءها أو شرطها لزم تأخر الشيء وهو الحدوث

عن نفسه بمراتب وهو محال ولهم ان يقولوا لا نسلم ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم
بل الحدوث هو الخروج من العدم الى الوجود ولئن سلمنا ان الحدوث مسبوقية
الوجود بالعدم لكنا نقول ان المحوج الى العلة هو الخروج من العدم الى الوجود لا
مسبوقية الوجود بالعدم ثم قال ويمكن تقرير هذا الاستدلال على وجه يسقط
السؤال وهو ان يقال الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود متاخر عن تاثير
الفاعل المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علتها وجزءها وشرطها فيلزم تاخر
الشيء عن نفسه بمراتب **قال** واحتج الفلاسفة الى اخره **اقول**
احتج الفلاسفة على ان علة حاجة الاثر الى المؤثر هي الامكان بان عدم اقتضاء
الماهية الممكنة لطرفي الوجود والعدم محوج لها ضرورة الى ما يرجح احد الطرفين
وعدم اقتضاء الماهية للطرفين هو الامكان لما بينا فعلة الحاجة الى المؤثر
هو الامكان وهو المطلوب وعارضوهم بان الامكان لو كان علة الحاجة الى المؤثر
لزم افتقار العدم الممكن الى المؤثر لكونه ممكنا لكن افتقار العدم الممكن الى المؤثر محال
لان التاثير يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون اثرا للشيء اصلا والجواب
ما مر ان العدم زوال الوجود وازالة الوجود من الامور الواقعة واذا كان كذلك فلا يكون
نفيا محضا فلا يمتنع ان يكون اثرا وايضا وان كان نفيا لكنه ليس نفيا صرفا وما ليس نفيا صرفا
يكون له تحقق فجاز ان يكون اثر الشيء وفيه نظر لان العدم من حيث هو هو مغاير للوجود
والتحقق بل يمتنع وجوده في الخارج فكيف يكون اثرا ولهذا يكون له تحقق واختلف
المتكلمون مع الفلاسفة في مسئلتين تفريعا على هذا الاختلاف اعني الاختلاف
في ان علة حاجة الاثر الى المؤثر هل هي الحدوث او الامكان المسئلة الاولى ان
الممكن حال بقائه هل يستغني عن السبب ام لا المسئلة الثانية ان اثر الشيء
هل يجب ان يكون حادثا ام لا فمن قال ان علة الحاجة الحدوث وهم المتكلمون قال في المسئلتين
نعم لا نعني بالجزء الاول ان الممكن حال بقائه يستغني عن السبب لان العلة عند المتكلمين هي
الحدوث الذي هو علة الاحتياج منتف وقال في المسئلة الثانية ان اثر الشيء يجب
ان يكون حادثا لان العلة هي الحدوث فكلما انتفى انتفى الاثر وما ليس بحادث كالعدم
لم يوجد فيه الحدوث فلم يكن اثر الشيء اصلا ومن ذهب الى ان علة الاحتياج الامكان
وهم الفلاسفة قال في المسئلتين لا نعني قال في المسئلة الاولى ان الممكن
حال بقائه لا يستغني عن السبب لان العلة هي الامكان وهو لازم للماهية ابدا
وقال في المسئلة الثانية ان اثر الشيء لا يجب ان يكون حادثا لان العلة هو الامكان
فجاز ان يكون القديم اثرا لكونه ممكنا وسيجيء في الفصل الذي يتلوه ما يحقق ذلك
وقد ابطل كون العدم مطلقا عن نفيه **قال** الفصل الرابع الى قوله وعكسنا
اقول اختلفوا في ان الاثر حالة البقاء هل يستغني عن السبب ام لا فمنهم من زعم

ان علة الحاجة الى المؤثر الحدوث نعم وقال الباقون لا والصحيح الاول لنا ان
المؤثر حال بقاء الاثر اما ان يكون له فيه تاثير او لا يكون فان لم يكن للمؤثر فيه تاثير
او لا يكون فان لم يكن للمؤثر فيه تاثير فظاهر استغناؤه عنه وان كان للمؤثر
فيه حالة البقاء تاثير فالتاثير اما ان يكون تاثيره في امر حاصل او في امر جديد فان كان
الاول فالاثر كان هو الوجود الحاصل او غيره من الامور الحاصلة لزم تحصيل
الحاصل وان كان الثاني كان المؤثر مؤثرا في الامر الجديد لا في الامر الباقي
والكلام فيه والجواب ان المؤثر يؤثر في بقاء الوجود الحاصل بان
يبقيه في الحالة الثانية والصحيح من قال فساد هذا الجواب هو انا
نمنع الحصر فانه لا يلزم من عدم كون العلة الاثر هو الوجود الذي كان حاصلا ان
يكون امرا جديدا لجواز ان يكون الاثر بقاء الوجود الحاصل لان المعنى باحتياج
الباقي الى المؤثر هو انه يعدم الاثر بعدم المؤثر لا انه يحصل شيئا كامرا جديدا
وفيه نظر لان بقاء الوجود ان كان حاصلا لزم تحصيل الحاصل والاثر
الباقي هو امر جديد او الى ان يقال بالاختيار ان الباقي هو امر جديد وهو
بقاء الاثر واستمراره في الزمان الثاني ولا معنى لتاثير المؤثر في الباقي سوى
ذلك فلعل بذلك يقول جاز ان يكون المؤثر في البقاء غير المؤثر في الوجود كما
هو في الاحتياج الى الاول لا يقتضي الاحتياج الى الثاني والاحتياج عليه والجواب
لا يدفعه واحتج من قال الاثر الممكن لا يستغني حالة البقاء عن المؤثر بانا
بينا ان علة الحاجة هو الامكان والامكان لازم للماهية والا لجاز ان ينفك
عنها فيستقل الممكن واجبا او ممتنعا وهو محال فالماهية ابدا محتاجة لان
العلة وهي الامكان معها كما بينا ابدا كان المعلول وهو الحاجة ابدا كذلك
وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يصير الوجود اولى بالاثر حال البقاء
فيستغني عن المؤثر لان الامكان انما يكون علة بشرط ان لا يكون الطرف اولى
اما لو كان احدهما اولى لم يكن احتياج قلنا هذه الاولوية المغنية عن العلة
لا يخلو من ان يكون حاصلة عند الحدوث او لا يكون فان كانت حاصلة لزم استغناء
الممكن حالة الحدوث وهو باطل وان لم يكن هذه الاولوية المغنية حاصلة فهو
امر حدث حالة البقاء وكل حادث فله محدث فيكون هذه الاولوية المغنية
حاصلة فهو امر حدث حالة البقاء مستندة الى مؤثر والبقاء مستند الى هذه
الاولوية المغنية فيكون البقاء مستندا الى ذلك المؤثر لان المستند الى المستند
الى الشيء مستند الى ذلك الشيء ضرورة وهو المطلوب وللخصم ان يقول بحر على
ان الحادث لا يحتاج في بقائه الى امر منفصل يؤثر فيه حالة البقاء والا للزم استناد
حدوث الاولوية الى محدث يكون ذلك المحدث مؤثرا في دوام الاولوية المؤثر
في البقاء

البقاء والاولوية ... الى ... ذلك ... المحدث ... مؤثرا ... في البقاء

لان الموثر في البقا اما ان يكون في دوام الاولوية لاحدهما وانتفا صيرورته الواجب
او لا يكون فان كان الاول فلا يكون الاولوية مؤثرة في البقا ولا دوامها
ايضا **قال** ويمكننا الى اخره **اقول** قد استدل المصنف على ان الاثر
حالة البقا لا يستغنى عن الموثر بوجهين فاء الطرف الباقي حالة البقا اما ان يكون
اولى من الطرف الاخر او لا يكون فان لم يكن فلا بد له من موثر يحفظه ويديمه
اذ لو لم يكن له موثر يحفظه ويديمه يلزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل وان كان
الطرف الباقي حالة البقا اولى من الطرف الاخر فتحقق الاولوية اما ان
يكون اولى من لا تحققها او لا يكون فان لم يكن اولى يحتاج تحقق الاولوية حال البقا
الطرف الى موثر مديم كما تبين انه لو لم يحتج الى موثر مديم يلزم الترجيح بلا مرجح
والبقا محتاج الى تحقق الاولوية فيلزم احتياج البقا الى مديم لان المحتاج الى المحتاج
الى الشي محتاج الى ذلك الشي وان كان تحقق اولوية الطرف الباقي اولى من لا تحققها
فنعود الكلام في تلك الاولوية بان نقول تحقق الاولوية اولوية الطرف الباقي حالة البقا
اما ان يكون اولى من لا تحققها او لا فان لم يكن يحتاج الى موثر مديم والبقا محتاج اليها
تحققها فيلزم احتياج البقا الى مديم وان كان فنعود الكلام في تلك الاولوية
ايضا ويلزم اما التسلسل او الانتها الى احتياج البقا الى علة وهو اول محال والثاني
هو المطلوب **ب** بقا كل طرف مفتقر الى اسقا الطرف الاخر واسقا
الطرف الاخر مفتقر الى اسقا علته لما بينا ان لكل طرف علة فبقا كل طرف
مفتقر الى اسقا الطرف الاخر واسقا الطرف الاخر مفتقر الى اسقا علته
لما بينا ان لكل طرف علة فبقا كل طرف مفتقر الى اسقا علة الطرف الاخر
ولا بد في البقا من امر منفصل وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان بقا
كل طرف مفتقر الى سبب فضلا عن ان يكون مفتقرا الى اسقا علة الطرف الاخر
وهل هذا الا عين النزاع بل المفتقر كل طرف لا بقا كل طرف ولا يلزم من استناد
حدوث كل طرف الى اسقا علة الطرف الاخر كون اسقا علة الطرف الاخر
موثرا في البقا وانما يلزم ذلك ان لو كان موثرا في دوام كل طرف وهو ممنوع
ولم يدل عليه دليل وايضا الاسقا من مخترعات العقل ولا تصور موقوفا
عليه في الخارج **قال** الفصل الخامس في العلة اما المعلول **اقول** المعلول
الشخصي كزيد لا يجتمع عليه علتان مستقلتان اي لا يوثر فيه معا والا
اي وان اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان المعلول مع كل واحد منهما واجب
الوقوع لوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة وح يمتنع تاثير العلة
الاخرى فيه لامتناع تحصيل الحاصل فيلزم كون العلتين غير موثرتين حال
كونهما موثرتين هذا خلف لكن يجوز ان يكون للمعلول الشخصي علتان مستقلتان

٢٩

يمكن حصوله بكل واحد منهما على البدل يعني سوا وجدت هذه العلة او تلك العلة
يحصل المعلول كالاصلين الخارج والتدوير لحركة الشمس فان اختلاف حركة الشمس
يحصل بكل واحد من الاصلين على سبيل البدل اما الاصل الاول فهو ان يثبت
للشمس فلك خارج المركز وهو فلك يحيط بمركز العالم يتحرك حركة متشابهة
حول نقطة خارجة عن مركز العالم ويكون الشمس في ثخنه وهو يتحرك ويحرك
الشمس على توالي البروج في ثخن فلك اخر مركزه مركز العالم
يسمى بالفلك الممثل صورتها هكذا

ممر الشمس
معدل الخارج
معدل الممثل
الفلك الممثل
مركز الخارج
مركز العالم
محدب الخارج
هكذا

واما الاصل الثاني وهو ان يثبت للشمس
فلك التدوير وهو فلك صغير غير محيط
بمركز العالم يحيط بكونه في ثخن فلك اخر
يكون مركزه مركز العالم ويكون الشمس في
ثخن ذلك الفلك الصغير وهو يتحرك في
النصف الاعلى الى خلاف توالي البروج
وفي النصف الاسفل الى التوالي والفلك
الكبير المسمى بالحامل يحرك التدوير
الى التوالي بحيث يتمان الدورتين معا
في زمان واحد وصورتها ايضا هكذا

مركز التدوير
ممر الشمس
مركز الحامل
الفلك الحامل
معدل الحامل
محدب الحامل

فان شئت زيادة الاطلاع على حقيقة
الحال في هذه المسئلة فانظر
في اللطائف **قال**
واما المعلول النوعي الى
اخره **اقول** وهو
ان يكون تمام حقيقته افراده
كالحرارة مثلا فيجوز ان
يجتمع عليه علتان مستقلتان
على معنى ان بعض جزئياته
تقع بعلة وبعضها باخرى
كوقوع بعض الحرارة السخونة
بالنار وبعضها بشعاع
الشمس وبعضها بالحركة
فيستدل عليه بطريق
الشكل ان الطبيعة النوعية

محتاجة الى هذه العلة اي الى علة واحدة من هذه العلل لا انها لو لا كانت غنية عنها
لذا تها لا لعوارض للطبيعة النوعية لاحتاجت اليها فيلزم ان لا يكون علة جعل التعدد
بحالة فرد ان كانت الطبيعة النوعية محتاجة الى هذه العلة فلا تقع الطبيعة النوعية
بغير هذه العلة ضرورة فهذا خلف وان لم تحتج اليها وان كانت غنية عنه فانه لا يلزم من عدم الاحتياج
الطبيعة النوعية الى هذه العلة لذاتها غنا الطبيعة النوعية عن هذه العلة لذاتها
لجواز ان لا يكون شي من الاحتياج والغنا عن ذات الطبيعة النوعية بل عرض لها
لها بسبب منفصل وفيه نظر لان كل مفهوم فهو بالنظر الى نفسه اما ان يكون
بحيث يجوز ان يوجد بدون هذا او لا يجوز فان جاز فالمفهوم غني عن هذا لذاته وان لم
يجز فالمفهوم محتاج اليه لذاته اذ لا معنى للغنى الذاتي والحاجة الذاتية الا
هذا ولقائل ان يقول لا نسلم ان الجواز ان يوجد المفهوم بدون هذا يكون غنيا عنه
لجواز ان يكون غناه لغيره وكذا الاحتياج لو لم يجز ان يوجد بدونه كالعدد فانه ليس
غنيا عن الفردية ولا محتاجا اليها لذاته اذ لو كان غنيا عنها لذاته لكان محتاجا الى
اللافردية او غنيا عنها لذاتها به ضرورة و ثم يوجد عدد فرد اصلا او وجد
عدد ليس فردا ولا لا فردا وذلك باطل ولو كان محتاجا اليها لذاته لكان كل عدد
فردا ثم قال بل الجواب ان يقال لا نسلم ان الطبيعة النوعية تعرض لها الحاجة
الى العلة المعينة بل انما تعرض الحاجة الى العلة المعينة لفرد من افراد الطبيعة
النوعية والطبيعة من حيث هي غنية عن كل واحد من العلل المعينة لجواز
تحققها بدون كل واحدة منها وانما هي محتاجة الى علة ما لكن كل واحدة من
العلل اذا اقتضى وجود فرد من افراد الطبيعة النوعية لزمته الطبيعة النوعية
لاستحالة ذلك الفرد على الطبيعة النوعية لا ان الطبيعة النوعية محتاجة اليها
وفيه نظر لان الفرد الذي هو محتاج الى العلة المعينة اما ان يكون محتاجا اليها
باعتبار شخصيته او باعتبار نوعيته فالاول يقتضي استناد المعلولات
المختلفة الى العلل المختلفة لا المعلولات المتساوية المتحدة بالنوع والثاني صح
يقتضي الفرد الاخر له في احتياجه الى هذه العلة المعينة فلا يتعدد عن العلة بل الفكر مساواة
ومن هذا القسم احاث شريفة تعرف من الطايف قال القسم الثاني في
الاعراض المقولة واقول القسم الثاني من المقصد من اول في الاعراض
وانما قدم الاعراض وان كان الاولى ان يقدم الجواهر عليها لتقدمها عليها طبعا
لان الابحاث المتعلقة بالجواهر احتاجت بعضها الى الابحاث المتعلقة بالاعراض
كما ستعرفه وفيه اربع صحايف لان البحث اما في الادراك او في المدرك او فيما
يعم الادراك والمدرك كالكيف فيه اما انه قد يندرج فيه الادراك كالعلم من الحساس
ويندرج فيه المدرك كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وغير ذلك ثم المدرك

او لا يكون كذلك فما لم يعرف الاعراض فالاربع صحايف من اولى في الادراكات الثانية في المدركات
او لا الثالثة فيما ليس مدركا او لا الرابعة فيما يعم الادراك و المدرك الصحيفة
من اولى في الادراك ~~...~~ والمدرك الصحيفة الاولى وفيها خمسة فصول الفصل
في مطلق الادراك ذكر الشيخ في الاشارات ان ادراك الشي هو ان يكون حقيقته متمثلة
اي حاضرة بنفسها او بمثالها عند المدرك يشاهدها الحقيقة الحاضرة ما به
يدرك سوا كان ذلك به يدرك ذات المدرك او آلته وهذا هو رأي جمهور العقلا وفيه
وفيه بحث لان الادراك صفة المدرك ضرورة وكون حقيقة المدرك متمثلة عند
المدرك او تمثل حقيقة المدرك عنده صفة الحقيقة لا صفة المدرك فكيف يجوز
تعريفه به هذا بالعكس وايضا اخذ في التعريف المشاهدة وهو نوع من الادراك
لانها عبارة عن ادراك غير الحاضر في الخارج باي حس كان فيعرف الادراك
بالاخص منه لان نوع الشي اخص منه لانه نوع من شي اخص وكذا ذكر في تعريف الادراك
مشتقات الادراك من اسم الفاعل والفعل وهو قوله المدرك ويدرك وفيه دور
لان معرفة المشتقات موقوفة على معرفة الادراك لكونها مشتقة منه فلو
عرف الادراك بها لزم الدور اللهم الا ان يقال المراد ما يفهم منها بحسب اللغة فانه
يندفع الدور ولكن هذا المدفوع بعينه لا يندفع في المشاهدة لان المشاهدة ليست
مفهومها لغوية لان المشاهدة اللغوية هي الابصار فقط وهاهنا اراد بها اعم من ان يكون
بالحس الخارج او الداخل لقوله يشاهدها ما به يدرك فيلزم تعريف الشي بالاخص
ولقائل ان يقول لا نسلم ان ما ذكره الشيخ تعريف للادراك لانه لم يصرح فيه عن
ايراد ذكر المدرك والمشاهدة ولا يكون تعريفا بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك
الذي يشترك فيه الاحساس والخيال والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا
غنيا عن التعريف لان الباحثين عن الحقائق كثيرا ما يريدون تحقيق الحقائق الواضحة
المقولة على الحقائق المختلفة كالحركة مثلا فانهم يقولون انها حالة للمتحرك ليتعرفوا
حالها اهي بالتساوي في تلك الاقسام ام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق
بها وهذا المعنى يفهم من شرح الاشارات قال والحق الى آخره اقول الحق
عند المصنف ان معنى الادراك بين عند العقلاء اذ كل احد يفهم معنى الادراك بلا كلفة
ثم لا بد في الادراك من قوة بها يصل المدرك الى معنى المدرك والثاني حصول ذلك
المدرك الى ذلك المعنى المدرك والثالث حصول ذلك المعنى المدرك عند المدرك
فتلك القوة هي الحاسة في الادراك الحسي والبصرية في الادراك النفسي والحصول
الى ذلك المعنى هو الادراك والحصول بمثال حقيقة المدرك عند المدرك ولما كان
الادراك الذي هو الوصول ملازما بمثال الحقيقة الذي هو الحصول لم يفرقوا بينهما
وجعلوا احدهما عين الاخر وادعوا فيه ذلك فيقول الحس ذاتا تر عن المحسوس

وهي تحصيل الامور ... بتلك القوة ... الى المدرك ... المدرك له ...

ارتسم مثال حقيقة المحسوس في الحس فيدرك الحس المحسوس ويلتفت النفس الى المحسوس
فيدرك المحسوس ويميزه فادراك الحس الاحساس وادراك النفس سوا كان مستفادا
من الحس او لا يكون هو العلم والمشاهدة هي ان يدرك الحس ما هو حاضر في الخارج
ويندرج في هذا التعريف المشاهدة الحقيقية ومن ادراك الحس ما ليس حاضرا في الخارج
والمشاهدة الخيالية ومن ادراك شبح الشي على ان الشبح نفس الشي الحاضر
في الخارج ولقايل ان يقول في ادراك المدرك نفسه لا يوجد الالية المذكوره
وايضا توسط القوه في جميع الادراكات ممنوع لجواز ان يدرك المدرك بعض الاشيا
بذاته وايضا لا نسلم ان الوصول ههنا غير الحصول بل هو عينه ولين سلم فلا نسلم
ان الادراك هو الوصول بل الحصول الذي هو عند المدرك وايضا قوله فيدرك الحس المحسوس
منافي لما يفهم من قوله ان الحس قوه بها يصل المدرك الى معنى المدرك اذ لو كان الحس
مدركا لا بد له عنده من قوه بها يصل الى المدرك فلا يصح قوله فتلك القوه هي الحاسه
وايضا يجوز ان يكون المدرك للمحسوس ايضا هي النفس ولكن بواسطة الحس كما هو
عند الاكثرين قال فان قيل الى الغزه اقول قال فان قيل لا نسلم ان الحس
مدرك حتى يصح قولك فيدرك الحس المحسوس ثم لا يجوز ان يكون مدرك المحسوسات ايضا
النفس بان يتاثر الحس عن المحسوس فيدركه النفس ويدل على حقيته ان الحس
لا يدرك شيا بل المدرك النفس لا غير وجهان قا لو كان للحس ادراك وللنفس كذلك
ادراك لكنا مدركين لشي مرتين مره بالنفس ومره بالحس ونحن ما نعلم
بطلان ذلك ث عند التفات النفس الى فكر واستغراقها فيه لا يدرك الحس
مع ملاقاة المحسوس للحس فهو تام لا يدرك الشي مع ملاقاته الحس وكذا لا يسمع مع
ملاقاة الصوت هذا الذي ذكره منع ومعارضتان والجواب عن المنع انا نعلم
ضروره انا نحس باصبعنا حراره النار وبروده الجمد ونحس بها امنا حلاوه
العسل ونذوق بالم الحرج والوجع بجوارحنا فانكار ذلك مكابره وفيه نظر
لان دعوى الضروره في محل النزاع غير مسموع وايضا يجوز ان يكون مدرك حراره
النار وحلاوه العسل هو النفس بان يتاثر حس اللمس في الاصبع عن الحراره و
يتاثر حس الذوق عن الحلاوه فيدركها النفس وعن المعارضه الاولى الدوام
التالي وهو انا لا نعد مدركين مرتين قوله فيجب كوننا مقرين بين الادراكين فلا نسلم
لا نسلم عدم الاشيا بين الادراكين بعد تسليمه انا هو لعدم التراخي
المعارضة الثانيه بين الادراكين لا لانتفا الادراكين فيه نظر لان دعواهم
فيها هو القطع بطلان ان نكون ما مدركين مرتين واذا كان كذلك [illegible] ادراكين
لا يتميزان لعدم التراخي وعن المعارضه الثانيه ان النفس عند التفاتها الى فكر
واستغراقها فيه لا يدرك احساس الحاسه وان كان الاحساس متحققا ولذلك اذا

٤١

اشتد الاحساس يزول الفكر من العين الا اذا اشتد الفكر يصرف
النفس عن الفكر الى الاحساس فلو لم يكن للحاسه احساس اصلا لما اثرت مقارنه
المحسوس واستعداده في اشتداد الاحساس ولو زال الفكر بالكليه للنفس فعند
استغراق النفس بشاغل القوى النفس بعدم الاحساس في لا يعرض لا يكون للحاسه
احساس وفيه نظر لانا لا نسلم ان الاحساس ممنوع عند التفات النفس الى فكر
واستغراقها فيه حتى يقال ان النفس لا يدرك احساس الحاسه ولا نسلم ان لو
اثرت مقارنه المحسوس واستعداده في اشتداد الاحساس يكون للحاسه احساس
لذاتها وايضا لو كان الحس مدركا لذاته لادرك عند عدم ملاقاة المحسوس له سوا
تساوى ام لا فان قيل المسابقه مانعة عن ادراكه قلت لا نسلم ذلك بل
لا بد له من بيان المسابقه ههنا ثم مانعيتها عن ادراكه [illegible] قال واذ عرفت
ذلك فنقول المدركات بالحواس عشره خمسه خارجيه وهي المشاعر الخمس
وخمسه داخليه والنفس تضام مدركه كانت الادراكات احد عشر قسما وفي
بعض ذلك على التفصيل وفيه نظر سيجي قال العقل الماني في معتبر
العلم الى قوله واما القائلون اقول اختلف الاراء في معنى العلم فذهب الاشاعره
الى ان معنى العلم كسبيا وقال قوم من المتاخرين انه بديهي اما الفلاسفه فجعلوا
العلم تاره وجوديا وتاره عدميا لانهم عرفوه مره بانه حصول صوره الشي في العقل
وبعضهم عرفوه بانه تمثل حقيقه الشي عند المدرك وعرفوه مره بانه سلب الماده
كما ذكر الشيخ في الهيات الشفا ان سلب ماده المعلوم وهو تجريد المعلوم عن الماده
وكلا التعريفين اي الوجودي بقسميه والعدمي فاسد اما فساد الاول وهو
التعريف الوجودي بقسميه علما عرف ان حصول الصوره او تمثل الحقيقه ليس صفه
للعالم بل هو صفه لجواز ان يقال هو حقيقه هو متصف بحصول صوره الشي في عقله
وبتمثلها كما يقال هو متصف بالعلم والكل مشترك في عدم الحمل بالمواطاه وانما
لم يجز ان يقال هو حاصل او متمثل كما يقال هو عالم لامتناع اشتقاق اسم الفاعل
من المجموع المركب وابطل الامام التعريف الوجودي بوجهين قا انه على
تقدير ان يكون العلم عباره عن حصول صوره الشي في العقل او تمثل حقيقته يلزم
العالم بالحراره والبروده حارا او باردا معا لحصولهما فيه وهو باطل لامتناع
اجتماع النقيضين الضدين ث انه يلزم في تمام ماهيه الجبل بحجمه في العقل
لان صوره الشي ومثاله يجب ان يكون مطابقا له والا لم يكن العقل عالما بذلك الشي
بل يكون عالما بغيره وذلك ضروري البطلان لامتناع ان يرتسم الجبل بكليته
في العقل وفي هذين الوجهين نظر لان الموجودات الحراره والبروده لا مثالهما
لان صوره الشي لا يجب ان يكون مثله في لوازم ذاته فاندفع الاعتراض الاول وجاز

ان يكون صورة الصغير مثل صورة الكبير كصورة الانسان الصغير فانها كصورة الانسان الكبير
لان صورة الشيء لا يجب ان يكون مثله في القدر بل في الشكل فان صورة الانسان في المرآة
الصغيرة لا تخرج عن كونها صورة له فكذلك النفس مرآة تنطبع فيها صور الاشياء سواء
كانت بقدرها او لا يكون بها تندفع الاعتراض الثاني واما فساد الثالث فهو ان التعليق العدمي
فلانا متى علمنا شيئا وجدنا كوننا عالمين حالة مميزة حصلت بعد ما لم تكن وما هو كذلك
لا يكون عدميا فالعلم لا يكون عدميا وهذا هو تمسك الحكماء كون النسبة وجودية وفيه
نظر لان ذلك انما يصدق في العدمي الصرف وسلب المادة عندهم ليس عدميا صرفا
بل هو تجريد المعلوم عن المادة وابطل الامام كون العلم عدميا بوجهين قا لو كان العلم عدميا
لصدق على المعدومات والتالي باطل بالضرورة والملازمة ظاهرة وفيه نظر لان العدمي
قد يشتمل على قيد وجودي كالعمى فلا يصدق العمى على المعدوم مثلا ثـ لو كان العلم عدميا
لكان عدم الجهل ضرورة ان العلم مقابل الجهل فان كان الجهل عدميا كان العلم عدم العدم فيكون
وجوديا وان كان الجهل وجوديا كان الخلو عن الجهل علما لانا نقدر ان العلم عدم الجهل وليس كذلك
لانه محال لان الجماد خال عن الجهل مع انه ليس له العلم وفيه بحث لان بعض العدمي جاز ان
يكون عدميا كما عرفت فيما سلف من العمى والاعمى فانت تعلم ان صحة الجوابين على تقدير
ارادة الامام بالعدمي ما هو مراد المصنف لا المعدوم والكلام فيه قال واما القائلون
بكونه بديهيا الى قوله اقول اما القائلون بكون العلم بديهيا فاستدلوا عليه بوجهين قا
غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغير العلم لزم الدور ولو علم بالعلم لزم تقدم الشيء على
نفسه وح يمتنع تعريف العلم فيكون بديهيا وجوابه ان تصور غير العلم موقوف على
حصول العلم به لا على تصور العلم به فلو توقف تصور العلم على تصور الغير الموقوف على
حصول العلم به لا يلزم الدور وهو هذا الاستدلال لفساد اخر وهو امتناع التعريف لا
يوجب كون العلم غنيا عن التعريف كما مر في بحث الوجود ثـ كل احد بالضرورة يعلم
علمه بوجوده والعلم من حيث هو جزء العلم بوجوده لانه علم خاص وجزء البديهي بديهي
اذ لو كان الجزء كسبيا لكان الكل ايضا كسبيا لتوقف تصور الكل على تصور الجزء الكسبي
هذا خلف فالعلم بديهي والجواب انه ان اريد ان كل احد يعلم ماهية علمه بوجوده
فلا نسلم ذلك وان اريد انه يعلم ان العلم بوجوده حاصل له فمسلم ذلك لكن لا يلزم من
العلم بحصول الوجود العلم بحقيقة العلم لان الحكم على الشيء يكفي فيه تصوره بوجه ما
قال هذا احسن ما وجد الى قوله اقول هذا احسن ما وجد المصنف من اقوال العلماء
والحق عنده ان معنى العلم واصح عند التحقيق ان العلم بالحقيقة ادراك النفساني للمعنى الشيء لان
كل من وجد له العلم من حيث انه وجد له العلم الادراك النفساني وقد عرفت فيما بدا الحيثية
في بحث الوجود وانما قال المعنى الشيء ليشمل كل ما يصح من النفس ان يدركه قوة فيمكن
ان يحط الحقائق والمعاني وان التعلقات بتلك القوة بمعنى يصل النفس الى ذلك المعنى

ادراك النفس للمعنى السر وجملة
وكل من ... له الادراك النفساني عدم له العلم من حيث انه عدم له الادراك النفساني

احترازا عن الاحساس واذا عبر العلم ادراك النفس للمعنى

ويحقق الادراك كما ان الباصرة بالبصر يلحظ الاشياء فمتى تعلق البصر بشيء ادركته الباصرة
فتلك القوة التي بها تتمكن النفس من الملاحظة الى الاشياء هي البصيرة وتلك الملاحظة
هي الفكر واول وصول النفس الى المعنى من غير استثبات هو الشعور واستثباته
ان حصل المعنى بتمامه هو التعقل وهذا الاسم الا اذا حصل الوقوف على تمام المعنى وذهب
بعضهم الى ان العلم المطلق هو تلك القوة التي تمكن النفس بها من الملاحظة ويعرض
لتلك القوة اضافة ثابتة والتعلق على تلك المعلومات وهذا سبيل الشيخ الضابط كذلك
في الشفاء حيث قال العلم داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض
وانما قلنا ان قول الشيخ اشارة الى ما قلنا لان تلك القوة من الكيف واذا تعلقت بشيء
يصير مضافا فان البصر فانه بحسب الذات داخل في مقولة الكيف ومع الاضافة داخل
المبصر داخل في مقولة المضاف وفيه نظر لانه لا يلزم من ان يدخل تلك القوة في
مقولة الكيف بالذات وفي المضاف بالعرض ان يكون علما لان العلم كذلك لان الجنس
لا ينحاز في الشكل الثاني فالاولى ان نعرف ان القوة التي بها تتمكن النفس من الملاحظة
هي مبدأ العلم والعلم وصول النفس الى المعنى كما حقق في الادراك فيكون العلم من الاضافات
ويكون مبدؤه من الكيفيات ولعل مراد الشيخ بقوله ... على اطلاقه لا علم المدرك
بذاته ليس بقوة غير ذاته فانه يعلم انه المدرك لذاته لا غيره وليس بوصوله الى معنى
المدرك وذلك ظاهر وهكذا علم الواجب والاشياء بنفسها قال ثم العلم الى قوله
اقول العلم اما تصور ان كان ادراكا لغير الحكم واما تصديق ان كان حكما والمراد بالحكم
الاثبات والنفي بالعقل مثل ان يصل النفس الى ان هذا ذا ذا والمركب من التصور والحكم
يسمى قضية وفيه نظر اذ يلزم ان يكون الاحساس تصورا لانه ادراك الملهم الا ان يراد
بالادراك الادراك النفساني بمعنى الشيء وايضا يلزم ان يكون المركب من تصور واحد
والحكم قضية وليس الكل من كل التصور والتصديق بديهيا لاحتياج في البعض
الى فكر كتصور الجن وكالحكم بان العالم محدث وليس الكل من كل منهما كسبيا والا فقد
لاحتياج في البعض الى فكر كتصور الحرارة وكالحكم بان الواحد نصف الاثنين ثم التصديق
اما مع الجزم او لا مع الجزم فان كان التصديق مع الجزم فاما ان يكون مطابقا للواقع او لا يكون
والثاني وهو ان لا يكون مطابقا للواقع هو الجهل والاول وهو ان يكون مطابقا هو العلم بمعنى اليقين
والعلم اما ان يكون بمجرد العقل او لا فان ... يكون بمجرد العقل كما في الجزم به بعد تصور الطرفين
او لا يكون بمجرد العقل فالاول البديهي والثاني اما ان يكون بالقوى البدنية او لا يكون
والاول الحسي ان كان العلم بسبب الحواس الخارجة كقولنا الشمس مضيئة والنار
محرقة والعسل حلو ومنه المتواتر لانه بالسمع والوجداني ان كان العلم بسبب القوى
الداخلة كعلم كل احد بشبعه وجوعه وخوفه والثاني وهو ان لا يكون بالقوى
البدنية اما ان يكون من محض الاعتقاد الى شيء او من غير ذلك ... والعلم التقليدي

وتعلقها بالمعلوم ... بالعرض فتصير بتلك القوة عرض المضاف

كالمأخوذات من السلف والمسائل ومنها الذي لا يكون من محض الاعتقاد المسمى المستدل
ومنها الذي يكون بعلم عن ما ذكرنا كقولنا العالم حادث لأنه متغير وكل متغير حادث
فهذا إذا كان التصديق مع الجزم وأما التصديق العاري عن الجزم فالراجح منه الظن والمرجوح
منه الوهم والمساوي الشك وفيه بحث لأنه جعل العلم التقليدي من أقسام العلم
ومن قسيمه قال الفصل الثالث في المشاعر إلى قوله ثم اختلفوا أقول
هذا الفصل في المشاعر الخمس التي هي الحواس الظاهرة وفيه أربعة أبحاث
البحث الأول في الإبصار اختلفوا في الإبصار فقال الطبيعيون يعني أرسطو ومن
تابعه أن الإبصار لانطباع صورة المرئي في الباصرة وقال الرياضيون إن الإبصار
بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأس المخروط عند مركز الباصرة وقاعدة
المخروط عند سطح المبصر كأن الشعاع عضو من المدرك وبه يباشر المبصر فيحصل له
الإدراك ثم اختلف القائلون بالانطباع فمنهم من قال المرئي هو الصورة المنطبعة
في الباصرة ومنهم من قال إن المرئي هو الشيء الخارج وانطباع صورته في العين شرط الرؤية
ثم اختلف القائلون بخروج الشعاع أيضا فمنهم من قال إن ذلك المخروط مصمت ومنهم من قال
إن المخروط من خطوط مستقيمة شعاعية أطراف تلك الخطوط مجتمعة عند مركز
الباصرة وممتدة متفرقة إلى المبصر فما انطبع عليه أطراف هذه الخطوط من المبصر
أدركه البصر وما يقع بين أطراف هذه الخطوط من المبصر لا يدركه البصر ولأجل ذلك
قد يخفى على البصر بعض أجزاء المبصر ومنهم من قال إنه يخرج خط مستقيم شعاعي من البصر
إلى المبصر ويتحرك الخط على سطح المبصر حركة في غاية السرعة طولا وعرضا فيحصل
الإدراك بسبب تحرك طرف الخط المستقيم على سطح المبصر ويحصل هيهنا مخروط
وهمي لا حقيقي لانتفاء الخطوط وقيل لا يخرج من العين شعاع لكن الشعاع الذي في العين
تكيف الهواء المتوسط بين العين والمرئي بكيفيته فيصير ذلك سببا للإبصار وهذا
أقرب الوجوه عند المصنف وأنكر المتكلمون كلا المذهبين أي مذهب الطبيعيين والرياضيين
لكنهم تكلموا في إبطالهما كثيرا وأبطلوا المذهب الأول بأنا نرى نصف كرة السماء وهو
النصف الظاهر وشبح نصف كرة السماء مثله وحصول الكبير في الصغير محال وفيه
نظر فإن الشبح لا يجب أن يكون مثله في القدر بل في الشكل فيجوز حصول مثال الكبير
في الصغير كما يحصل مثال وجهنا في المرآة الصغيرة وكما ينطبع نصف كرة السماء في المرآة
وأبطلوا المذهب الثاني بأنه على تقدير أن يكون الإبصار بخروج الشعاع من العين
إلى المرئي وجب تشوش الإبصار عند هبوب الرياح لاضطراب الهواء الحامل
للشعاع ولزم أن يرى غير المقابل لانحراف الشعاع ولا يمتنع أن يرى نصف كرة السماء
لامتناع أن يخرج من حدقتنا ما ينفذ في جميع الأجسام المتوسطة ويتصل بنصف
الكرة من السماء في لحظة والجواب أن هذه الاعتراضات إنما ترد على قول من يقول

يقول بخروج الشعاع وأما على قول من قال إن يحصل الإبصار إنما يكون بتكيف المسافة
المحاذية بكيفية شعاع العين لا بخروج الشعاع فلا يلزم شيء مما ذكرتم لأنه يكفي
على محاذاة العين والمحاذاة لا تشوشها شيء أصلا. قال ثم اختلفوا إلى قوله
البحث أقول هذا الاختلاف في الإبصار واختلفوا أن عند سلامة الحاسة
وحضور المبصر وسائر شرائط الرؤية هل يجب الإبصار أم لا فقالت الفلاسفة
والمعتزلة نعم يجب الإبصار وقال أهل السنة لا يجب الإبصار وشرائط
الرؤية تسعة آ كون المرئي كثيفا فإن اللطيف قد لا يرى كالهواء ب كون المرئي
مضيئا بنفسه كالشمس أو بغيره كالقمر ج كون المرئي محاذيا للبصر أو في حكم
المحاذاة كالوجه الذي في المرآة د قصد المبصر إلى الإبصار ه عدم الحجاب
فإن المتوسط بين البصر والمبصر حجاب و عدم الصغر المفرط وهذا الشرط
يختلف باختلاف قوة البصر وضعفها وباختلاف القرب والبعد ز عدم القرب
المفرط فإن الملتصق بسطح البصر غير مرئي ح عدم البعد المفرط والبعد يختلف
حاله باختلاف قوة الباصرة وضعفها وبعظم المرئي وصغره وبإشراق لون المرئي
وكدورته ط عدم مقارنة ما يوجب الغلط كما إذا أخرج من مركز الرحى خطوط كثيرة
متقاربة متلونة بألوان مختلفة واستدارت بسرعة فإنا لا نرى تلك الألوان بل
نرى لونا آخر غيرها كأنه ممتزج منها وذلك لمقارنة المختلفات والحركة وادعى القائلون
بوجوب الإبصار عند سلامة الحاسة وحصول المبصر وباقي الشرائط المعتبرة
العلم الضروري بأنه متى كملت هذه الأشياء وجبت الرؤية واحتج بعضهم أي المعتزلة
بأنه لو لم تجب الرؤية لجاز أن يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن لا نراها وهذا باطل
فكذا الملزوم وأجاب أهل السنة بأن ذلك جائز لكنه غير واقع وهذا معلوم
كما في العاديات من أشياء علمت بالعادة أنها لم تنقلب عن حالها مع جواز تغيرها
فإنه قد علم بالضرورة أن الجبل لا ينقلب ذهبا أو فضة وأن ماء النهر دما أو لبنا
مع أنه جائز في نفسه بقدرة الله تعالى قال ب في السمع إلى قوله ولعمت أقول
البحث الثاني في السمع إذا حدث صوت في موضع تكيف الهواء الحاصل في موضع حدوث
ذلك الصوت بكيفية الصوت ثم تكيف الهواء المجاور لذلك الهواء المتكيف في
الجهات الست ثم المجاور للمجاور إلى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه فالمسامع
التي تقع في تلك المسافة تسمع ذلك الصوت بلا اختلاف وأما المسامع الخارجة عن تلك المسافة
فهل يجوز أن يسمع الصوت بعد وصول ذلك الهواء الحامل للصوت إليها أي إلى تلك المسامع
أم لا فقالت الفلاسفة لا يجوز وبعضهم النظام من قدماء المعتزلة وقال المتأخرون
نعم يجوز والحق عند المصنف ما ذهب إليه المتأخرون بدليلين أحدهما آ أنا ندرك
أن صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا إلى خلافها ومنه المطلوب

ولا نسلم انه لو لا ذلك الصوت ليس الا من وصول الهواء الى صماخنا بسبب الهواء الحامل له
اذ يحتمل ان يكون في ذلك الوقت في موضع ليس فيه الريح فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول
الهواء الحامل لذلك الصوت الى صماخنا وهو المطلوب وفيه نظر لان
تشويش سماع الصوت يدل على وصول الهواء الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن ثم
تمكن الاحساس موقوفا على وصول الهواء اليه لما تشوش سماع الصوت ضرورة والقائل
باطل بالتجربة وكذا المقدم ش انا نسمع الصوت البعيد اذ يدرك ضرورة عند
السماع ان ذلك الصوت بعيد والبعيد لا يكون واصلا الى صماخنا فقد سمعنا مع عدم
وصول الهواء الحامل وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان البعيد لا يكون واصلا
الى الصماخ اذ الاحساس بالصوت البعيد قد يتخلف عن سببه كما نرى في ضرب الفاس
على الخشبة من البعيد وذلك يدل على ان الاحساس بالصوت البعيد موقوف على
وصول الهواء الى الصماخ لانه لو لم يتوقف عليه لما تأخر سماع الصوت عن ضرب
الفاس والتالي باطل وكذا المقدم ش انا ندرك جهة الصوت وذلك دليل على ان
الصوت قبل وصول الهواء الحامل الى الصماخ مدرك اذ لو لم يدرك الصوت الا عند وصول
الهواء الحامل الى الصماخ لما ادركنا جهته لان الادراك لا يتوقف على الوصول
وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان ادراك جهة الصوت يدل على
ان الصوت قبل وصول الهواء الحامل الى الصماخ مدرك قوله اذ لو لم يدرك الصوت
الا عند الوصول لما ادركنا جهته قلنا لا نسلم ذلك فان ادراك جهته يدل على انه موجود
في الخارج قبل وصوله الى الصماخ والا لما ادركنا جهته التي وصل الصوت منها الينا لان سماع
ادراك جهة ما لا وجود له في الخارج ووجوده في الخارج قبل وصوله الى الصماخ لا يقتضي
ان يكون مدركا قبله بل عند الوصول قال واحتج الكل الا الشيخ اه اقول احتج الكل الا الشيخ على انه لا يجوز السمع بدون وصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه بلغه
فان الصوت عند هبوب الرياح السمعية من كان في هبوب من جهته لان الهبوب يمنع
وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وفيه نظر لجواز ان يكون عدم سماع الصوت
لبعد الصوت عن حد السماع لان الادراك من البعيد لا بد وان يكون له حد كما في
الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك وفي هذا النظر لان الصوت حال
صدوره عن المصوت لا يكون على حد السماع الى ان يجاوز حد السماع على حد
السماع فيجب سماعه ح لا سيما ما ذكره المصنف وذلك باطل بالتجربة ش
اذا اتخذ انبوبة ووضع احد طرفيها على الفم ووضع الطرف الاخر منها على صماخ
انسان وتكلم في الصماخ بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين وذلك
لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ولو لا ذلك لكان
الكل مستوكلين في السماع وفيه بحث لجواز ان يكون حيلولة الانبوبة مانعة من السماع

لا عدم وصول الهواء الحامل الى الصماخ وفي هذا البحث نظر لان حيلولة الانبوبة
عن السماع ح لا يكون لمنعها وصول الهواء الحامل الى الصماخ لانها لو لم تمنع الوصول
لسمع السماع بلا اختلاف لما اشار اليه بقوله ان المسامع التي تقع في تلك المسافة
التي يتكيف هواها بالصوت يسمع ذلك الصوت بلا اختلاف ج انا نرى ضرب الخشبة
بالفاس قبل سماع الصوت وذلك يدل على ان الاحساس بالصوت
موقوف على وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ لانه لو لم يتوقف على ذلك
لسمعنا صوت ضرب الفاس حال الضرب من غير تأخير والتالي باطل بالتجربة
وفيه نظر لجواز ان يكون رؤية ضرب الخشبة بالفاس قبل سماع الصوت
لبعد الصوت وقت ضرب الفاس عن حد السماع واذا وصل صوت الفاس الى
حد السماع سمع ذلك الصوت وفي هذا النظر نظر لان الاحساس بصوت
الفاس قد يتخلف عن مشاهدة ضرب الفاس سوا كان على حد السماع او لا
على حده غاية ما في الباب ان المسافة كلما كانت ابعد كان التخلف كذلك
وكلما كانت اقصر كان التخلف انقص كذلك واحتج المتأخرون على ان وصول
الهواء الحامل الى الصماخ ليس بشرط بان وصول الهواء لو كان شرطا لما سمعنا
كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب لامتناع نفوذ الهواء الحامل للصوت
في المسافة وتقييد بنفوذ الهواء الحامل له في المسافة لا يبقى ذلك الهواء
على الشكل الاول لا على عبارة كان حاملا للحروف وفيه بحث لجواز ان يكون وصول
الهواء الحامل للصوت الى الصماخ من مخرج اخر وسقد بانسداد جميع المنافذ
لا نسلم صحة سماع الصوت قال ح في الذوق الى العشرة اه اقول القوة
الثالثة هي الذوق والذوق مشروط باللمس ومتوسط وهي الرطوبة اللعابية
المنبعثة عن الملغنة وهي ظاهر اللسان فان خلت الرطوبة اللعابية
عن الطعوم ادت الرطوبة الطعوم كما هي وان خالط الرطوبة اللعابية طعم
اما من الداخل كما في المرضى او من الخارج سواء كان من جنس طعم المطعوم او ضده
فلا تؤدي الرطوبة الطعم كما هي بل مختلطا فيلزم هذه الرطوبة اللعابية المتوسطة
جاز ان يخالطها اجزاء ذي الطعم ثم تغوص تلك الرطوبة في اللسان حتى يخالط
اجزاء ذي الطعم اللسان فيحس اللسان بالطعم وجاز ان يتكيف نفس تلك
الرطوبة بذلك الطعم من غير مخالطة فان كان الاول وهو ان يخالطها اجزاء ذي
الطعم ثم نفذ تلك الرطوبة الا لسهولة حصول المحسوس الى الحس لا انها ح تنفذ
ذاته قوام ذي الطعم فيكون الرطوبة شرطا لسهولة الاحساس لا الاحساس فجاز
ان يحصل الاحساس بدون توسط الرطوبة اللعابية ويكون الاحساس بمجرد الملاقاة
من غير واسطة وان كان الثاني وهو ان يتكيف تلك الرطوبة بذلك الطعم

كان المحسوس هو الرطوبة بمعنى يكون الرطوبة ذات طعم والمدرك كيفيتها ولا يكون
الاحساس بواسطة الرطوبة وحركة من سبق المورد بحث الاول قال لا نسلم
انه لو خالطها اجزاء ذي الطعم ثم نفذ تلك الرطوبة الا بسهولة وصول المحسوس الى
الحس وجاز ان يحصل الاحساس بدون توسط الرطوبة لا بد له من دليل واما الثاني
فان المراد بتوسط الرطوبة انه لا يحصل الاحساس بكيفية ذي الطعم الخارجي الا
بها سواء صارت الرطوبة ذات طعم او لم تصر وهذا المعنى محقق ضرورة قال
ومنها الشم الى قوله اقول البحث الرابع في الشم وهذا الشم انما يكون بتكيف الهواء
المتصل بالخيشوم بكيفية ذي الرائحة يعني بالرائحة فيحصل ادراك الرائحة
وقيل الشم انفصال اجزاء لطيفة من ذي الرائحة ووصولها اي وصول الاجزاء
اللطيفة الى الخيشوم كما في التبخيرات فانها يحس فيها بانفصال الاجزاء
ووصولها الى الحاسة ورد عليه بانه لو كان الشم بانفصال الاجزاء اللطيفة
من ذي الرائحة لوجب نقصان ذي الرائحة لا سيما ذو الرائحة الذي يملأ
المحافل رائحة كالمسك وغيره واللازم باطل وفيه نظر اذ جاز ان يكون
تلك الاجزاء المنفصلة في غاية اللطافة ولا يحس نقصانها لان الاجزاء
اللطيفة للطافتها لا يكون لها وزن محسوس فجاز انفصالها مع عدم
الاحساس بنقصان ذي الرائحة وفيه بحث ظاهر وقيل الشم
تعلق القوة المدركة بالرائحة والرائحة هناك بمعنى ان الشم يتعلق بالمشموم
حيث هو ادراك زعم على حد الادراك في الابصار عند الناصرة يتعلق بالمرئي حيث
هو ادراك على حد الابصار وهذا ابعد الوجوه عند الامام والمصنف واما حس
اللمس فظاهر قال حاجته الى قوله اقول قد علم مما سلف ان بعض المشاعر
يحس على الة اقسام قسم يتوقف على ملاقاة الحس للمحسوس وهو اللمس والذوق
والشم وقسم يتوقف على عدم ملاقاة الحس للمحسوس وهو الابصار لان العين
اذا التصقت بالمرئي لا تدركه لانها انما تدرك بتوسط الهواء المستضيء بشعاعها
وبالشعاع الخارجي وقسم جاز مع الملاقاة وعدم الملاقاة وهو السمع عند
المصنف وبعض المتاخرين ثم قال ولعل لنا ان نبحث عن حقيقة هذه
الادراكات لنعلم ان هذه الادراكات تحصل بالمكرر ووجد الحواس ام لا واذا
امكن فهل يمكن الجمع دون هذه الحواس او بعضها فنقول الادراك اما ان
يكون بامر جزئي جوهر كزيد او عرض كجلوس زيد في هذه الدار واما ان
يكون بامر كلي جوهر كالانسان او عرض كالجلوس والادراك الكلي لا يمكن بالحاسة
لان كل ما يدركه الحس فهو متشخص محسوس لان الحاسة لا تدرك الا الشيء الموجود
في الخارج وكل موجود في الخارج فهو متشخص وكل متشخص فهو جزئي اذ لا يمكن اشتراكه

بين شيئين او اكثر بل انما ينال الادراك الكلي العقل واما ادراك الجزئي فقد يكون
بان يدرك مثاله وشبحه ويستدل به كالمثال والشبح على ذلك الجزئي وقد يكون
بان يدرك نفس الجزئي والاول اي ادراك المثال هو التخيل ان كان المدرك صورة
كما في تخيل زيد والوهم ان كان المدرك معنى كصداقة زيد مع عمرو وجاز ان يكون
المدرك في التخيل والوهم غائبا او بعيدا وما والثاني اي ادراك نفس الجزئي لا
بتوسط المثال هو الاحساس لا يجوز ان يكون المدرك في الاحساس غائبا بل يجب
ان يكون مشاهدا موجودا ولذلك سمي الاحساس مشاهدة فلو وقع هذا الادراك
يعني ادراك المدرك حاضرا من غير توسط الحاسة ولا يخرج الادراك عن كونه
مشاهدة لما بينا ان المشاهدة ادراك عين الحاضر في الخارج بل يكون ذلك الادراك
الذي وقع بدون توسط الحاسة رؤية ان كان المدرك من المبصرات ويكون
سمعا ان كان من المسموعات ويكون لمسا ان كان من الملموسات وفيه بحث
والنفس الانسانية التي افعالها افعال الروحانيات لما كانت منغمسة في تدبير
البدن مع رعاية احواله البدنية والدنيوية عجزت فيه عن افعالها الروحانية
احتاجت هي الى قوى الادراكات وهو ادراك النفس شيئا لمعاونة مدرك
اخر وهو الحس ولا يبعد ان يقع نفس قوية لا تنفي قواها عن التدبير افعالها
الروحانية فتشاهد الاشياء بدون الاحساس وقد نقل وقوع المشاهدة
بدون الاحساس من اصحاب الرياضة من الامم المختلفة نقلا متواترا
وايضا لا يمتنع ان يكون موجود اخر بري عن الحواس يكون له ادراك الحواس
او بعض اجسام الادراك دون البعض لفقدان شرط ذلك البعض بان يكون
الملاقاة مثلا محالا لا على ممتنع له اللمس والذوق والشم لتوقفها على الملاقاة
كما تثبت دون السمع والبصر ولذلك جاء في الكتب الالهية صفة السمع والبصر
لله تعالى دون الحواس الباقية قال الفصل الرابع في القوى الباطنة الى قوله
فالاول اقول القوى الباطنة خمس لان القوة المدركة الباطنة اما مدركة
غير متصرفة او مدركة متصرفة والاولى اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة او مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة
او خزانة للمدركة للصور وللمدركة للمعاني لانها اما مدركة عند حضور المحسوس
او حافظة عند غيبة المحسوس فهذه اربعة والخامسة هي المدركة المتصرفة
بالتركيب والتفصيل فالمدركة للصور هي الحس المشترك وخزانتها الخيال والمدركة
للمعاني هو الوهم وخزانتها الحافظة والمدركة المتصرفة قد يستعملها
العقل وقد يستعملها الوهم فاذا استعملها الوهم تسمى متخيلة وان استعملها
العقل تسمى مفكرة فالقوى الباطنة هذه الخمس وفي تقسيمه نظر لانه

القول ثم

منه رحمه

جعل الخيال والحافظة من المدركات الغير المتصرفة ثم جعلها قسمين لمدركة
الصور ومدركة المعاني ويلزم منه ان لا يكونا مدركين اذ الادراك لا يخ عنهما وقد
مستغنيا عنه ح **قال** الحس المشترك اي القوة **الاولى** من الحواس
الباطنة هو الحس المشترك وهي قوة اذا ارتسم صور منها صار ذلك الشيء مشاهدا
ومحل الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ والة التي يدرك بها المحسوس
الروح المصبوب في مبادي اعصاب الحواس الظاهرة النابتة من مقدم الدماغ
كان الحس المشترك راس عين انشعبت عنه خمسة انهار فيؤدي كل حس من
الحواس الخمس الظاهرة صورة محسوسة الى الحس المشترك بمعنى
المسامحة والا فالحق انه يدرك صور المحسوسات الظاهرة ما تأديه فسميت
بالحس المشترك لاشتراك المشاعر فيه وفيه بحث لانا نعلم ضرورة انا متى
لمسنا النار فالمدرك للحرارة ليس الدماغ وما في الدماغ بل المدرك للحرارة ذلك
العضو وكذا اذا ذقنا طعاما فالمدرك للطعم تلك القوة المنبثة في العصب
المفروش على جرم اللسان وهي انما يبحث لانا لا نسلم ان المدرك حقيقة
ذلك العضو بل النفس بواسطته وليس ههنا ما يدل على ان الادراك في
الدماغ لصورة المدركات لتاديه بعد ما الادراك واستدلوا على تحقق الحس
المشترك بانا نرى القطر النازل خطا مستقيما ونرى النقطة الدايرة بسرعة
خطا مستديرا على سبيل المشاهدة لا على طريق التخيل او التذكر كما في الامور
الغايبة وليس ذلك الخط وتلك الدايرة في الخارج بالضرورة لانه ليس في الخارج
الا قطرة او نقطة وليس في الباصرة لان البصر لا يدرك الا ما يقابله
وليس في النفس لان النفس لا يرتسم فيها الصورة المحسوسة فلولا قوة
غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة او النقطة في موضعها ويبقى صورة القطرة
او النقطة بعد زوالها مدركة في ذلك الموضع ويتصل بصورة القطرة او
النقطة في الموضع الاول صورتها في الموضع الثاني ويتصل بالصورتين
في الموضعين صورة القطرة او النقطة في الموضع الثالث وبها صورتها
في الموضع الرابع والخامس الى ما لا يتناهى لما ادرك خط مستقيم او خط مستدير
فتلك القوة هو الحس المشترك وهو المطلوب وفيه نظر اذ البصر
قد يتاثر عن المحسوس ويبقى صورة المحسوس في البصر زمانا كما في النظر
الى الشمس وغيرها فانه عند مبالغته النظر في الشمس يبقى صورتها فيه
بحيث جاز ان يكون روية الخط والدايرة بسبب ذلك والا يلزم وجود قوة
اخرى وفي هذا النظر نظر لانا لا نسلم ان الذي يبقى صورة المحسوس
فيه هو البصر ولم لا يجوز ان يكون هي تلك القوة وايضا نظره لو دل

الى العقل بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون حكم المقابل بالامتناع ان يكون الخط صح
والدايرة المذكوران مقابلين للبصر لا شعابها في الخارج وذلك باطل **قال** خزانة الحس المشترك
خزانة الحس المشترك اي الحس المشترك لا يدرك بعد الغيبة لانه لو ادرك بعد الغيبة
لصار ذلك الشيء الغايب مشاهدا عند الغيبة وليس كذلك والخيال لا يمكن من تجريد
الصور عن المشخصات كما يمكن العقل بل الخيال يدرك الصور مع المشخصات
لان الخيال جسماني والمجرد لا يحل في الجسماني وقد محل الخيال مؤخر البطن الاول
من الدماغ وفي جعله بل يدرك لها معها نظر لان مبدأ القوة معينة على الادراك
للحس المشترك بان تحفظ ان يجمع بها مثال المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس
الظاهرة لا انها مدركة بل المدركة من القوى الباطنة الحس المشترك ان حفظ ومعنا
الحس المشترك والوهم دون الباقية وقد اشار اليه كما في شرح الاشارات
الامام نصير الدين الطوسي وقد علم من هذا ضعف قوله الادراكات احد عشر
قسما **الثالث** من الحواس الباطنة الوهم وهو قوة تدرك المعاني الجزئية
كصداقة زيد وعداوة عمرو وكمثل ادراك الشاة معنى في الذئب يحملها على النفور عنه
والوهم حاكم في جميع القوى الدماغية نسبة الوهم الى القوى الدماغية
نسبة العقل الى القوى الانسانية يعني ان العقل كما يتصرف في القضايا النفسانية
من اقسام العقل النظري والعملي كما تحتمي شانه كذا الوهم يحكم في مدركات
الحس المشترك والخيال والمتخيلة والحافظة ومحل الوهم مقدم البطن
الاوسط من الدماغ **الرابع** من الحواس الباطنة خزانة الوهم وهي التي
تحفظ المعاني الجزئية ويتذكرها وسميت حافظة لصيانتها ما فيها وذاكرة
لان التذكر لا يتم الا بها ومحلها البطن الاخير من الدماغ **الخامس** من الحواس الباطنة
المدركة المتصرفة وهي التي لها قوة التركيب والتفصيل بين الصور الماخوذة عن الحس
المشترك وبين المعاني المدركة بالوهم او بين الصور المعاني وهي المدركة المتصرفة بخدمة
العقل والوهم في افعالها والمراد من الخدمة ان الوهم والعقل يستعملانها في تحصيلها
في المدركات ثم تدرك المتصرفة ادراكه لها ومحلها مقدم البطن الاوسط من الدماغ كانها
قوة ما للوهم ولعلها بالاربعة المتصرفة ليست مدركة كما يفهم من كتبهم بل تحصيلها
في شيء بعض حضورها عندها لا ادراكها لها اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف
فيه مدركا وانما علم مغايرة هذه القوى الخمس الباطنة بعضها لبعض واختصاص
المواضع المذكورة بتلك القوى بان الافة اذا تطرقت الى تلك المواضع اورثت الاختلال
تلك القوى مثلا لو عرضت افة بمقدم الدماغ بطل الحس المشترك وكذلك غيره
من القوى بطل ببطلان موضعه **قال** العقل الخامس قوة النفس الانسانية
المعولة والنفس **اقول** للنفس الانسانية قوتان الاولى قوة بها تتكمل النفس

على تحصيل العقائد والآراء الكلية في الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الانسان كالسماء والارض
ويسمى تلك القوة عقلا نظريا والثانية قوة بها تتمكن النفس الانسانية على تحصيل
الآراء في الامور التي يحصل بكسب الانسان ليحصل الخير ومنافع الغالب فاختيار ما فيه
الخير وقد يحصل بكسب الانسان واستنباطه لتعلقها وتحصل بعملها ما فيه صلاحه
في معاشه ومعاده ويسمى تلك القوة عقلا عمليا ويسمى النفس الانسانية باعتبار القوة الثانية القوة صح
بعين العقل العملي نفسا مطمئنة وتحصل بالقوة الاولى اعني العقل النظري كمال
النفس وتحصل بالقوة الثانية كمال النفس والبدن معا والقوة الثانية تفتقر في
افعالها الى القوة الاولى لان المسموع من العقل الاخباري لا يتأتى الا بادراك ما ينبغي ان
يُفعل في كل باب وهو ادراك رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية وتجربية او اولية
ظنية تحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل مطلوبه
والعقل النظري له اربع مراتب بحسب مراتبه في الاستكمال من بداية النقصان
الى غاية الكمال ا عند كون ادراكات النفس بالقوة كما تكون لنفس الاطفال وح يسمى
عقلا هيولانيا وهذه المرتبة حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادئ فطرتهم ب
عند كون الاوليات حاصلة للنفس وح يسمى عقلا بالملكة ج عند حصول النظريات للنفس
بحيث تقدر النفس على استحضار تلك النظريات متى شاءت عند غيبوبتها وح يسمى
عقلا بالفعل د عند حصول النظريات للنفس بحيث لا تعزب ولا تغيب عنها وح يسمى
عقلا مستفادا وقيل حصول النظريات للنفس بتلك الحيثية يعني بحيث لا تعزب عنها
هو العقل المستفاد وما ذكره المصنف من العبارة اولى لان العقل المستفاد قوة
للنفس عند حصول النظريات بهذه الحيثية لا ان حصولها هو قال وللنفس
الانسانية الى الغير اقول للنفس الانسانية بواسطة العقل النظري حركتان
من الفكر وهو حركة ما للنفس في المعاني لتطلب الحد الاوسط او ما يجري مجراه
كالملزومات في معارض اللوازم في القياسات الاستثنائية ومثلها الحدس وهو وصول
النفس الى الوسط او الى ما يجري مجرى الوسط كالملزوم بلا فكر وذلك الوصول الذي
هو بلا فكر قد يكون عقيب شوق وطلب ما للنفس الى الوسط وقد يكون بدون
شوق وطلب والنفس البالغة في الحدس الى غايته يسمى بالنفس القدسية
وقوة النفس على الحدس الى غايته يسمى بالقوة القدسية وللنفس الحيوانية
القوى منها القوى الشهوانية ومن القوة الباعثة على جلب النافع او
الضار المظنون انه نافع ومنها القوة الغضبية ومن القوة الباعثة على
الغلبة ودفع المكروه ومنها النفس الامارة ومن القوة المتوهمة المقوية للقوة الشهوانية
والقوة الغضبية بالحيل والتوهم الى جذب اللذات البدنية ودفع المطالب
الحسية قال خاتمة الى اخرها اقول هذه خاتمة الادراكات اختلفوا

في ان النفس الناطقة هل يدرك الجزئيات على الوجه الجزئي ام لا فذهب طائفة
من العلماء الى انها لا تدرك وهو الحق عند المصنف وقال ارسطو والشيخ
واتباعهما لا تدرك والعلم بالجزئي على الوجه الجزئي ان يعلم الجزئي بوجه
لا يخص جهة الاشتراك الا كما نعلم زيدا بوصف كونه هذا والعلم بالجزئي على
الوجه الكلي ان يعلم الجزئي باوصاف كلية كما نعلم انه انسان تركي كاتب طويل
القامة ابن فلان في عصر كذا في حال كذا الى غير ذلك من الاوصاف المخصوصة
مع غيرها الى غير النهاية واحتج الاولون وهم الذين يقولون ان النفس الناطقة تدرك
الجزئيات على الوجه الجزئي بانها تحكم بالكلي على الجزئي بان نحكم مثلا ان زيدا الجزئي صح
انسان والحاكم ينبغي ان يحضر المحكوم عليه وبه فلذلك النفس تدرك الكلي والجزئي
ضرورة ومدرك الكلي هو النفس فمدركه الجزئي ايضا لكنها تدرك الكلي بلا
واسطة وتدرك الجزئي بتوسط الآلات قال لعل الذين يقولون بعلم لم يقولوا
ان النفس لا تدرك الجزئيات اصلا بل يقولون ان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف
فيها بذاتها وانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية والحس المشترك و
ما ذكره المصنف مندفع واحتج ارسطو على ان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات
على الوجه الجزئي بانا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين من الجانبين
المتخلفين في الوضع المتعين بحقيقته فهذا الامتياز ليس في الخارج اذ لم يكن
ذلك المربع الموصوف المتخيل موجودا في الخارج لانه عن مستنده الى الخارج فالامتياز
اذن في الذهن ثم لا يدور ان يرتسم احد الجناحين في محل غير محل ارتسم فيه الجناح
من الجسم لانه محل احد الجناحين لو كان محلا للجناح الثاني استحال الامتياز بينهما
لان الامتياز اما بتمام الماهية كالمربع والمثلث لا تفاقهما فيها
ولا باللوازم المشتركة لان لوازم الماهية مشتركة بين افراد الماهية بل
الامتياز بينهما بالمحل فمحل احد الجناحين غير محل الجناح الثاني وتغاير
محلها لا يعقل الا في الجسم والجسماني والنفس ليست بجسم ولا جسماني فيمتنع ذلك
في النفس والجواب ان تجرد النفس ممنوع لما سيأتي انها جسم ولئن سلمنا انها
مجردة لكنا نقول في هذه الصحيفة ان العلم ليس حصول صورة الشيء في العقل
بل وصول النفس الى المعنى غاية ما في الباب ان يكون حصول الصورة في الشيء
شرطا للعلم لكن لم لا يجوز ان يكون تلك الصور منطبعة في آلة جسمانية
مثل الخيال وغيره ثم النفس تدرك الصورة المنطبعة وتطالعها وفيه نظر
لان البرهان دال على تجرد النفس وكون العلم هو وصول النفس الى المعنى ممنوع
وجواز كون الصورة منطبعة في آلة جسمانية تدركها النفس جاز يسوى البه
وذلك لانا في مقام قال الصحيفة الثانية في المدركات ولا لعله انما
المبصرات

أقول البحث الثانية من قسم الأعراض في المدركات أولاً وفيه الكلام في فصول
الفصل آ في المبصرات وقد يبحث عنه أولاً في أقسام المبصرات
ومنها ما يحس بحاسة البصر وهي اللون والضوء والأطراف نقطة كانت
أو خطاً أو سطحاً والحجم والبعد والوضع والشكل الذي هو هيئته لعرض
للشيء بواسطة إحاطة حدٍّ واحدٍ أو حدود والتفرق والاتصال والحركة والسكون
والعدد والمتلون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل
والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وأمور أخرى راجعة
إلى المذكورات كالترتيب الداخل تحت الوضع والعدد لأن الترتيب جعل الأشياء
الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة إلى البعض بالتقدم
والتأخر وظاهر أن هذا المعنى لا يتحصل بدون الوضع والعدد وكالنقوش الداخلة
تحت الترتيب والشكل معاً والكتابة وكالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر
الداخلات تحت الشكل وكالكثير والقليل الداخلين تحت العدد بوجه وكالتساوي
والتفاضل الداخلين تحت التشابه والاختلاف وكالضحك والبكاء الداخلين تحت
الحركة والسكون وكالطلاقة والعبوسة الداخلين تحت الشكل والسكون
وكالرطوبة الداخلة تحت الحركة واليبوسة الداخلة تحت السكون فإن البصر
إنما يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من الاستمساك ثم اتفقوا على أن
المبصر بالذات هو اللون والضوء وما عدا الأطراف مبصر بتوسط اللون
أو الضوء ومنهم من طرد ذلك في الأطراف فإن اللون مبصر بالذات وما يدرك
بواسطة الضوء لهذا لا يحس باللون في الظلمة واختلفوا في الأطراف ومن
النقطة التي هي طرف الخط والخط الذي هو طرف السطح والسطح الذي هو
طرف الجسم فقيل هي مبصرة بتوسط أو لا بتوسط واحتجوا على أن الأطراف
مبصرة بالتوسط بأنا ندرك التفرقة بالحس بين العظيم والصغير وليس ذلك إلا
للإحساس بأن سطح أحدهما أعظم من سطح الآخر وذلك لأن الإحساس بالسطوح
بالإحساس بالسطح بل بالأطراف محسوسة وهي المطلوب وفيه نظر إذ لا يلزم
من ذلك الاحتجاج إلا كون السطح مبصراً أما أن الإحساس بها بلا واسطة فلا
يلزم ذلك منه والمطلوب هذا قال أقول وأما المبصرات التي البحث
وأما المبصرات التي هي بالوسط ومنها ما عدا اللون والضوء والأطراف فالحجم
وهو حشو ما بين السطوح غير مبصر بذاته لأن ما في العمق لا يرى في الكثيف
ولذلك لا يدرك الحس على كونه مُصمتاً أو مجوفاً بل الحجم مبصر بتوسط اللون
وفي الشفاف يرى الحجم لكن بواسطة الضوء والبعد أيضاً غير مبصر بذاته فإنا
ما لم نر بين الجسمين المتباعدين جسماً ملوناً ليتوسطه بين الجسمين

الحس المساعد على تباعدهما لم نعرف تباعدهما كما لا ندرك البعد بين الجدارين
البعيدين عنا ما لم ندرك بينهما من الأجسام الملونة والوضع والاتصال يدرك
بتوسط اللون والشكل داخل في الوضع والتفرق عدمي فلا يحس به إلا أن
يراد بالتفرق البعد فإنه حينئذ يكون مدركاً كما ذكرنا والحركة تدرك بواسطة اختلاف
أوضاع الجسم المتحرك من الأجسام الملونة أو بعده عن الأجسام الملونة لا يدرك
الحركة كما في راكب السفينة في وسط البحر فإن الحركة المستوية السريعة
لا يدرك على وجه البحر وأما راكب السفينة القريبة من الساحل فيدرك
الحركة للحس أن دلّ الاختلاف والوضع والسكون يدرك بواسطة بقاء الوضع
الواحد والعدد يدرك في الأجسام بواسطة التفرق والملاسة والخشونة
داخلتان في الاتصال والانفصال لأن الملاسة لمعنى يحصل عن استواء وضع
الأجزاء والخشونة لمعنى يحصل عن كون بعض الأجزاء أخفض وبعضها
أرفع والشفيف الذي لا يستر ما وراءه يدرك بتوسط الضوء والكثافة يدرك
بتوسط اللون الساتر للمحسوس والظل يدرك بتوسط الضوء إذ الظل أحد
أنواع الضوء كما سيجيء والظلمة قيل إنها عدمية إذ لا فرق بين الأعمى
وبين من في الظلمة إلا الفاصل في عدم الإبصار والحسن والقبح يدرك بسبب
اللون والشكل لأنهما حالتان حاصلتان من تركيب اللون والشكل ويكون الحكم
فيهما تبعاً للحكم باللون والشكل والتشابه والاختلاف كالتشابه بين الأسودين
والاختلاف بين الأسود والأبيض يختلف فيهما فعلى قوم من المعنى من أنهما
من المبصرات وقال الباقون ومنهم المصنف أنهما لا يتشعور بهما للقوة
المميزة لأنهما نسبتان والنسبة أمر معقول لا يدرك بالحس فيما لا يدرك أن
يحس ما فيه بل قد يدرك الحصر اختلاف الجسمين في اللون من الحلف
عليه الذي يدركه الحصر من الجسمين ويحوله فيها فقط وأما كون أحدهما مخالفاً
للآخر فبالشاعرية قوة قال أقول في الألوان التي قوله وأما الضوء المحسوس كالنار
البحث الثاني في الألوان والأضواء أما الألوان فاختلفوا فيها فقال قوم من القدماء
أنه لا حقيقة لشيء من الألوان أصلاً والهواء إذا خالط أجساماً شفافة مصغرة
جداً وبعد ضوء بعض الأجسام الشفافة المصغرة إلى البعض يرى البياض كما
في الثلج والبلور المسحوق وليس شيء من تلك الأجزاء أبيض والبياض الأصلي إنما هو حاشيته
بما يحدث لون ذلك كما يحدث في الكثيف الماء والسواد يرى لعدم
شفيف الأجسام وعدم مخالطة الهواء مع تلك الأجسام وباقي الألوان يتولد
باختلاف الشفيف وتفاوت اختلاط الهواء وضعفه قال من هذا القوم ظاهره
لأن بياض البيض بالسلق إنما هو بالطبخ يبيض وليس فيه هواء لكونه بعد

السلوك تعلم والعلة دليل على عدم مخالطة الهوا وايضا الضوء ينعكس من الاجسام الملونة
بلون تلك الاجسام فلو لم يكن الالوان تحقق من خارج لم يكن الضوء المنعكس ملونا ضرورة
ولان ما ذكروه من سبب رؤية الالوان مفقود في المنعكس ضرورة مع انا نراه مثبت اللون ويحقق
من الالوان وقال بعضهم لا لون الا السواد فان السواد لا ينسلخ والبياض ينسلخ والالوان الا مختلفه
لونا ونسبه سطوا لا انا لا نسلم ان عدم الانسلاخ يدل على ان غيره ليس بلون حقيقي وانا نسلم
ان البياض يتاثر بالالوان لانه لا يبقى عند طريان غيره من الالوان على محله واذا لم يمكن
فالالوان القابل يحسن ان يتحد مع المقبول وقيل اللون السواد والبياض وغيرهما من الالوان
مركبة منهما وقيل الحمرة والخضرة ايضا الوان كالاربعة المتقدمة وغيرها متخمسة
كالبنفسجية والنيلجي وغيرهما مركبا من الخمسة والعلم بالتجربة ان اجساما مختلفة
الالوان اذا سحقت جدا وخلطت بعضها ببعض حصل ظهرها الالوان المختلفة
بحسب مقادير المختلطات فيجوز حصول كل الالوان من اختلاط اجسام مختلفة الالوان
ويجوز كون كل واحد من الالوان لونا واحدا حقيقيا ويجوز ان يكون بعض الالوان حاصلا
بالتركيب وبعضها يكون لونا واحدا حقيقيا ... ما قلت العلم بان الالوان
مختلفة ... فلان الكل لو كان من الالوان يلزم ان يكون تلك الالوان ايضا
مركبة ويلزم التسلسل واما الثاني فلان بعض الالوان مركب وهو المختلط من
الالوان فكيف يكون لونا واحدا بسيطا حقيقيا قلنا المراد بالالوان ههنا
الالوان المحسوسة الحسية دون الصناعية وحينئذ الشيئان اما الاول فلان
اجزاء اللون لا يكون محسوسة وانما المحسوس المركب واما الثاني فلان اللون
المختلط صناعي فلا يرد علينا والـ ... واما الضوء الى اخره اقول
واما الضوء فزعم بعضهم انه ظهور اللون فقط والحق عند المصنف ان الضوء ظهور
المرئي فقط وفيه نظر لان الضوء موجود في الهواء مع انه ليس بمرئي وقال هذا
الزاعم ظهور المطلق هو الضوء وخفاؤه المطلق هو الظلمة والمتوسط بين
ظهور اللون وخفائه المطلقين هو الظل وفيه نظر لان الضوء موجود في الهواء مع
انه لا لون له لكونه شفافا ثم ان الاجسام اذا صارت ظلمة فلذلك الظهور اي الضوء
كيفية ثابتة منبسطة على الاجسام غير الوانها ثم بعض الاجسام يلمع لمعانا
يستولونها وكل واحد من الظهور واللمعان ذاتي وعرضي فالظهور الذاتي
هو الضوء كما للشمس والنار والظهور العرضي هو النور كما للاجسام المتنفسة
كالقمر يضوء عرضي كما للشمس واللمعان الذاتي هو الشعاع كما للشمس واللمعان العرضي
هو اللمعان البرق كما للمراة عند وقوع الضوء عليها وزعم بعض قوم ان النور
اي الضوء جسم شفاف منفصل عن الجسم المضيء لانه يتصل بالجسم المستنير
لان النور متحرك بحركة المنير وكل متحرك جسم وهو ضعيف لان مقابل المنير

بكيفية النور فلذلك نظن انتقال النور لان الشمس مثلا يتحرك تحدث
في مقابلتها الضوء ويبقى ما حدث قبل هذه المقابلة بسبب زوال المقابلة ولو
عند انتقال الشمس من موضعها الاول فيتوهم انه انتقل بانتقال الشمس قال

الفصل الثالث في المسموعات الى اخره اقول المسموعات هي
الصوت والحروف اما الصوت فغني عن التعريف لظهوره انه عند العقل قيل
الصوت جسم وذلك لتوهم الحركة عليه بسبب انه حامل بحركة التموج وقيل الصوت
اصطكاك اجسام صلبة وقيل الصوت القلع وقيل الصوت تموج الهواء والكل
باطل لان الاصطكاك والقرع حاسة والقلع تمزيق والتموج حركة وكل ذلك مبصر
والصوت غير مبصر ثم قيل السبب القريب للصوت تموج الهواء المعلول
للقرع والقلع والسبب البعيد للصوت امساس عنيف وهو القرع او تفريق
عنيف وهو القلع لان كل واحد منهما سبب للتموج الذي هو سبب للصوت
والصوت القرعي اشد انبساطا من الصوت القلعي ودليل عليه للصوت الدوائر
نانه متى تموج الهواء الخارج من الحلق حدث الصوت واستمر باستمراره ومتى
عدم عدم وكذا طنين الطشت يحصل بتموج الهواء لاضطراب نواحي الطشت
وينقطع عند تسكينه والدوران ظني لانه لا يستعمل الا غلبة الظن لعلية المدار
للدائر والحق عند المصنف ان الصوت اذا حدث بالقرع او بالقلع يتكيف الهواء
الحاصل في موضع حدوث الصوت بكيفية الصوت ثم يتكيف الهواء المجاور لذلك
الهواء المتكيف في الجهات الست ثم المجاور فالمجاور الى حد ما يتحدد الصوت
فالمساح التي تقع في تلك المسافة تسمع ذلك الصوت والعلة ان يتموج الهواء
في تلك المسافة يتكيف الصوت فيتعين السبب او التكيف لانه سبب له
هذا ما قال المصنف والظاهر ان الهواء لشدة لطافته وخفته حرفه
وسرعة حركة اجزائه يتخلل الاجسام فاذا صدم جسم جسما اخر انسل الهواء
من بينهما وتدافع وتموج الى جميع الجهات واخذ من حركة شكلا كريا كما نشاهد
كما يسمع القارورة من نفخ الزجاج فيها وكلما اتسع ذلك الشكل ضعفت حركته
وتوجه الى ان يسكن ويضمحل ثم لا بد في القرع من مقاومة احد الجسمين
للاخر وان لم يكن صلابة ما رخوتا ما اسرعا بقصب صوت وذلك
الصوت لمقاومة احدهما للاخر اذ يقسر الحرف فالعلة الاولى للصوت
هي المقاومة لا الصلابة وسبب اختلاف الاصوات بالجهارة والخفاء اختلاف
المقاومة واختلاط الاصوات فان قوة المقاومة توجب الجهارة وضعف
المقاومة توجب الخفاء واختلاط الاصوات توجب الجهارة وسبب
حدة الصوت اي الزيرية صلابة المقروع وملاسة المقروع كما في اوتار
الاغاني

الممتدة فانها صلبة ملساء او تقعر المنفذ او ضيق المنفذ او شدة التواء المنفذ كما في
المزامير الملتوية وسبب ثقل الصوت اي انخفاضه مقابلات المذكورات يعني لين المقرع
او خشونته او طوله او سعة المنفذ او عدم التوائه او قلة التوائه وزيادة في الاسباب
المذكورة ونقصانها تختلف الاصوات في الحدة والثقل قال حايد الى الغرفها
اقول اذا قاوم الهواء المتموج حايطا صلبا املس وجبلا رطبا يردد ذلك الهواء
المتموج ويصرفه الى الخلف على هيئته وشكله حدث من تلك المقاومة صوت هو الصدا
وبه يجب ان لا نسمع الصدا في صحراء جبلها على بعد خمسة فراسخ او اكثر ولا يمكن
وصول التموج الى الجبل المذكور مع ان الهواء في مثل هذه الصحراء في غاية اللطافة والصفاوة
لخلوه عن الابخرة والادخنة وغيرها من الامور المبطلة للطافته مع ان حال الاصوات
المختلفة المانعة عن السماع ولا نسلم ان من على الجبل يسمع الصوت اذا الصايح بوقوع على
وصول الهواء على هيئته وشكله الى الصايح اذا كان على حد السماع وحد السامع منف منهما
ولا يلزم من وصوله الى الجبل وصوله الى الصايح ما ذكرتم لو فرضنا وصوله اليه لوجب
ان يسمع واللازم منتف قلت لا نسلم بطلان اللازم على تقدير وصوله الى الصايح
على هيئته وشكله بل لا بد من دليل عليه ومجرد الاستبعاد لا يفيد في الامور العقلية
ثم قال وسبب الصدا ان الهواء البعيد اذا تكيف بكيفية الصوت سمع الصوت
ثانيا من البعيد لما عرفت في الصحيفة الاولى من هذا القسم ان الصوت مسموع من البعيد
لا انا ندرك عند السامع انه بعيد نعم يسمع الصدا بحايل ينعطف الهواء المتموج ويشتد الصوت
كما في الضوء ولذلك يكون صوت المغني تحت السقف ارفع منه في الصحراء او جهة ساتر
عرضه وايضا يلزم منه ان يتحقق الصدا في اي فضاء كان سواء تحقق معه جسم
صلب ام لا او وجه اللزوم وبطلان اللازم بين قال واما الحرف الى قوله ولا يمكن
اقول اما الحرف فهو هيئة عارضة للصوت يتميز الصوت بتلك الهيئة العارضة
عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع وقوله في الحدة والثقل احتراز
عنهما لانهما هيئتان عارضتان للصوت يتميز بهما تميزا في المسموع فخرج ما يكون تميزه
في المطبوع كالصوت الملايم وغير الملايم يعني كالصوت الطيب وغير الطيب لا يكلا
منهما قد عرض له هيئة يمتاز بها عن الاخر لكن يقع ذلك التميز في المطبوع لان الملايمة
انما تحصل بتناسب اجزاء الصوت بعضها لبعض والتناسب غير مسموع بل هو مطبوع
ولقائل ان يقول هذا التعريف لا يتناول بعض الحروف كالباء والتاء والطاء
والدال لانها ليست عارضة للصوت لانها وجدت بدون الصوت لامتناع وجود
العارض بدون المعروض واللازم منتف لان هذه الحروف لا توجد الا في اخر
زمان حبس النفس واول زمان اطلاق النفس كما سيجيء والصوت لا يوجد الا في
زمان حصول النفس ثم قال ثم الحروف اما مصوتة واما صامتة والمصوتة
والمصوتة اما مقصورة او ممدودة والمصوتة المقصورة او ممدودة والمصوتة المقصورة
الحركات الثلاث يعني الفتح والضم والكسر والحركات الثلاث لا تعد من الحروف في اكثر
اللغات واما في بعض اللغات لانها قد عدت من الحروف في الكتابة التركية والمصوتة
الممدودة حروف المد واللين اي الحروف التي تحصل من اشباع الحركات الثلاث وهي
الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها الفتح
للالف والضم للواو والكسر للياء كهو وها وهي وهذه الحالة لحروف المد واللين
احوال الحركات الثلاث والحروف المصوتة مقصورة كانت او ممدودة لا يمكن الا
ساكنة وذلك ظاهر لامتناع ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لعارضه والصامتة
هي باقي الحروف يعني ما عدا حروف المد واللين فالواو والالف والياء مشتركة بين المصوتة
والصامتة لانها ان كانت حاصلة من اشباع الحركات الثلاث كانت مصوتة وان لم يكن حاصلة
من الاشباع كانت صامتة سواء كانت متحركة مثل وعد ويد واحد ويسر او ساكنة
مثل قول وميل وذيل والالف ان كانت صامتة تسمى همزة نحو اكل قال ولا يمكن الى
اخره اقول لا يمكن الابتداء بالمصوتة لسكونها ولا بالصامتة وحدها لكونها عند
الانفراد ساكنة ايضا بل يمكن الابتداء بالصامتة اما مع مصوتة مقصورة مثل به
وج بعد المجموع المركب منهما حرفا متحركا واما مع ممدودة مثل بو وج بعد المجموع
المركب منهما حرفين احدهما متحرك والاخر ساكن ومثل لم يمكن الابتداء بالصامتة
وحدها الوقف بالصامتة الابتداء على المصوت الموقوف على الصامت لكونه معروضا
للمصوت متقدم عليه بالطبع فلزم الدور وبه ظهر الا ما يقال ان المصوت يجب ان يكون
متقدما على الصامت فكيف يقال اذا الصامت يجب ان يكون متقدما على المصوت
بالطبع بل يقول الصامت يجب ان يكون معه مصوت ولا يلزم الدور المحال لان دور
المعية جائز بل واقع كما في المتضايفين وايضا المصوتات الممدودة حركة لان المصوتات
الممدودة انما تحصل بتمديد الحركة كما عرفنا وانها قد تمد المصوتات بهمزة لان الصوت
انما يحدث عند خروج الهواء الخارج من الرية بالانقباض لا بالانبساط فاذا انتهى
خروج الهواء الى حد لا يمكن الزيادة عليه وعجزت الطبيعة وانقطع النفس وتحصل
الهمزة او ما يشاكلها في الهمزة فيكون طرف المصوتات الممدودة ثم الصامتة اما
انية او زمانية اما الصامتة الانية فهي التي لا يمكن تمديدها كالباء والتاء
والطاء والدال فوجدت في آن وهو اخر حبس النفس كما في بصرت او اول
زمان ارسال النفس كما في بصر واما الصامتة الزمانية فهي التي يمكن تمديدها
كالسين والشين فانها اذا قلت شش يمكنك تمديد الشين وكذا السين بخلاف
الكاف فانك اذا قلت كك لا يمكنك تمديدها والصوامت في لغة العرب
مشهورة العدد وهي خمسة وعشرون وفي غير لغة العرب مختلفة قلة وكثرة

لان صوامت التركيبة اثقل من صوامت الهندية واوسع المصوتات الالف ثم الياء ثم
الواو وهو مصوت بمقدار انفتاح الفم واثقل الحركات الضمة فانها لا تتم الا بتحريك
العضلتين الصلبتين الواصلتين الى طرفي الشفة احدهما من جانب الاعلى الى
ما اسفل والاخرى من الاسفل الى الاعلى وبعد الضمة في الثقل الكسرة اذ
يكفي فيها العضلة الواحدة الجاذبة ثم الفتحة اذ يكفي فيها عمل ضعيف
لهذه العضلة وقد يختلف ذلك باختلاف الامزجة **قال** حاجة الى اخرها
اقول السالي اعدل المركبات لان ما يبتدا به متحرك وما يوقف عليه ساكن
وبين المتحرك والساكن منافرة والمتوسط نعتها ومراتب المتوسط وان كان من حيث
كسر الحركة الا انه اثقل من المتوسطة فالمنافرة من الاوسط المتحرك ومن الطرف
الساكن اولم يم اجتماع مع حرف المد حانه اذا كان بعده حرف المد مدغم نحو ولا
الضالين والسالي الساكن الغير اذا وقف عليه وان اجمع فيه ساكنان احدهما ان
يكون التحاسب الاخير محركة مختلسة **قال** الفصل الثالث في بقية المحسوسات
أعني المذوقات والمسموعات والملموسات اما المحسوسات المذوقة فاقسم اما عدم
الطعم وهو التفه والمسيخ اما في الحقيقة او في الحس فالتفه في الحس مثل الذي
له طعم لكن لشدته وكثافته لا يتحلل منه شيء يخالط رطوبة اللسان الذي هو واسطة
في الاحساس بالمذوقات ليدرك اللسان ذلك الطعم واذا احتيل في تلطيف
اجزائه احس منه بطعم كالنحاس ويسمى هذا القسم تفاهة غير بسيطة واما
ان للجسم طعم وبسائط الطعوم تسعة الحرافة والمرارة والملوحة والحموضة
والعفوصة والقبض والدسومة والحلاوة فان حامل الطعم اما لطيف او كثيف
او معتدل بينهما والفاعل اما الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما
فمن فعل الحار في اللطيف حدثت الحرافة ومن فعلها في الكثيف حدثت المرارة
ومن فعلها في المعتدل بينهما حدثت الملوحة ومن فعل البرودة في اللطيف
حدثت الحموضة ومن فعلها في الكثيف حدثت ~~الحموضة~~ العفوصة ومن فعلها في المعتدل
بينهما حدثت القبض والعفوصة والقبض متقاربان لكن القبض يقبض ظاهر
اللسان فقط والعفوصة تقبض ظاهر اللسان وباطنه ومن فعل المعتدل
في اللطيف حدثت الدسومة ومن فعله في الكثيف حدثت الحلاوة ومن
فعل المعتدل في المعتدل حدثت التفاهة الغير البسيطة والتفاهة الغير
البسيطة من الذي يكون من اختلاط الطعوم بحيث لا يحس بواحد وهذا النوع
من التفاهة خارج من الطعوم وبهذا قالوا الطعوم تسعة واسخن الطعوم
الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم
الحموضة والحامض ان كان اقل بردا من العفوصة والقبض فهو اكثر تبريدا

تبريد السدد غوصه لاجل اللطافة وقد يجتمع في الطعمان او اكثر من طعمين في جسم
في جسم واحد كالمرارة والقبض المجتمعين في الحضض وهو دواء معروف ويسمى
البشاعة بعبارة الشيء بشع اي كريه الطعم وكالمرارة والملوحة المجتمعين في السبخة
وتسمى الزعوقة يقال طعام مزعوق اذا اكثر ملحه وكالحلاوة والحرافة المجتمعين
في العسل المطبوخ وكاجتماع الحرافة والقبض والمرارة في الباذنجان وههنا
زيادة تحقيقات مع توجيه الطعوم التسعة فاطلبها من الطائف **قال**
حاجة الى اخرها **اقول** لا شك ان الحموضة تغوص ظاهر اللسان والحرافة
تفعل ذلك اي تغوص ظاهر اللسان مع السخونة والعفوصة تفعل قبضا
فالمدرك بحس الذوق امر مركب من الطعم وتفرق الحاسة وسخونتها كما في الحرافة
او المدرك بعض هذه الاشياء مثلا اسر فيه والساء وسواء يكون المدرك بحس الذوق
امر مركبا من الطعم وتفرق الحاسة وسخونتها مثلا اخرى الى الحق عند المصنف من
الاول وسواء يكون المدرك بحس الذوق هو الطعم مجردا ومن الماء وسواء يكون المدرك
بعض هذه الاشياء ثم قال ولعل كثرة الاختلاف في الطعوم لاجل ان المدرك بحس الذوق
امر مركب من الكيفية الطعمية والتاثير اللمسي كالاختلاف الواقع بين حلاوة
حلاوة السكر وحلاوة المطبوخ وغيرها لانه لو كان المدرك بحس الذوق هو الطعم
مجردا او بعض من التفرق والسخونة لكان منضبطا وليس كذلك لا والفاء فانه لا يلزم
ان يكون منضبطا بسبب التاثيرات المختلفة والطعوم المنفية وقد يحتمل ان حس الذوق
من جنس هو حس الذوق لا يدرك الا الطعم وادراك السخونة بحس اللمس لا لانه وادركهما معا
لا بمعنى ان يكون المدرك واحدا وانما نحو ان يكون عدم الضبط بواسطة اختلاف
موضوعات الطعوم لا ما ذكره **قال** واما المسموعة الى اخرها **اقول** اما المحسوسات
المسموعة ومن الروائح ولا اسم لشيء منها الا من جهة الموافقة والمخالفة كالرائحة
الطيبة والرائحة المنتنة او ما يشتق لها من الطعم المقارن لها اسم كالرائحة
الحلوة من الحلاوة وكالرائحة الحامضة من الحموضة او ما ضافة الرائحة
الى ذي الرائحة كرائحة المسك فان الرائحة بعد اضافة الى المسك **قال**
واما الملموسة الى قوله واما اللزجة **اقول** اما المحسوسات الملموسة فهي الحرارة
والبرودة واليبوسة والرطوبة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف
والبلة والثقل والخفة والالم واللذة الحسيان كالم الجرح ولذة الماء التي على العضو
الذي تعرضت لدها له من المحسوسات الملموسة عند المصنف ما ذكره انحكما من جملة
الملموسات وجعل بعض الحكماء الخشونة والملاسة والصلابة واللين من
من الملموسات اما الحرارة والبرودة فغنيتان عن التعريف لكونهما من اظهر المحسوسات
التي هي اقوى المطعومات ولا شيء اظهر من المحسوسات وقيل البرودة عدم الحرارة وفيه نظر

لأن العلم لا يحس به فالذائقة المدركة يحس بها بالذات فلا يكون عدم الخلاء واما الرطوبة واليبوسة فقال الشيخ الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل الاشكال وسهل الترك واليبوسة كيفية بها
الرطوبة اي هي كيفية بها يكون الجسم صعب الاشكال وصعب الترك وفيه نظر لان النار سهل
الاشكال وسهل الترك ولا رطوبة فيها وفي هذا النظر انا لا نسلم ان النار الصرفة سهل الشكل
فان النار التي نشاهدها كذلك فطرية يسيرة هذه النار صرفا فيه على بساطتها بل هي مختلطة
بالهواء فلم لا يجوز ان يكون قبول الاشكال والترك لسهولة وقد استعاد منه وقال غيره
ان الرطوبة هي الالتصاق بالجسم لاجله بما لامسه واليبوسة ما افاد يعني هي الالتصاق بالجسم
بما لامسه والكبريت يخالفه وفيه يحدث ان اليابس المدقوق جدا كالعظم المحرق يلتصق بالعين
ولا رطوبة في اليابس المدقوق واما اللطافة والكثافة فاللطافة تقال للرقة القوام اعني سهولة
قبول الاشكال وسهولة ترك الاشكال كما في الماء وتقال لقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا لسهولة
كما في القبة وتقال للسرعة للتأثر من الملاقي كما في الورد وتقال للشفافية كما في الفلك وفي الكثافة
تقال لمقابلات هذه الاسباب فيقال للغلظ القوام اعني صعوبة قبول الاشكال وتركها كما في الارض
وتقال لعدم قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا بسهولة كما في لحم الثور وتقال لبطء التأثر
عن الملاقي كما في النارنج وتقال لعدم الشفافية كما في الجسم الاحمر <u>اقول</u> واما اللزوجة والهشاشة
واما اللزوجة والهشاشة فاللزوجة كيفية يكون الجسم بها سهل التشكل
وعسر الترك والهشاشة تقابل اللزوجة يعني هي كيفية يكون الجسم بها عسر التشكل سهل
الترك اي التفرق ثم انهم قالوا الهش هو الذي تفارقه جسم متكيف بكيفية الرطوبة فهو كاليابس وان قارنه
جسم متكيف بكيفية الرطوبة فان كان ذلك الجسم المتكيف بكيفية الرطوبة غائصا في الهش فهو المنفتح
وان لم يكن غائصا فيه فهو المتبلل واما الثقل والخفة فالثقل مدافعة بعضها المندفع
بها نحو صوب المركز لو لم يعقه عائق والثقل قسمان مطلق واضافي واما المطلق فهو كيفية يقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم لو لم يعقه عائق واما الاضافي فهو كيفية
يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ
المركز وقد يعرض له ان يتحرك عن المركز مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء والخفة
تقابل الثقل اي الخفة مدافعة بعضها طبيعة المندفع ليتحرك بها نحو صوب المحيط
لو لم يعقه عائق وهي قسمان مطلقة واضافية اما المطلقة فهي كيفية يقتضي حركة
الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر ويطفو فوق العناصر واما الاضافية فهي كيفية
يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ
المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء
<u>قال</u> واما اللذة والالم فعرفوا اللذة بادراك الملائم عند المدرك من حيث هو ملائم وعرفوا الالم
بادراك المنافي عند المدرك من حيث هو مناف وانما قالوا عند المدرك لان الشيء قد يكون ملائما
بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد ملائمته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ

فالمشعور الملائمة عند المدرك لا في نفس الامر وانما قالوا من حيث هو كذا احترازا عن ادراك
الملائم من حيث هو مناف وعن ادراك المنافي من حيث هو ملائم لان الاول ليس بلذة والثاني
ليس بالم والامر عند المصنف ان ادراك الملائم وادراك المنافي يستلزم اللذة والالم لا نفسهما
لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والجماع حالة مخصوصة ونعلم ان هذه الاشياء ملائمة
لنا وذلك لا يدل على ان تلك الحالة هي نفس هذا الادراك على انه يلزم البتة ان الاستقراء دل على ان
هذه الحالة لا تحصل لنا الا اذا ادركنا ما يلائم مزاجنا وذلك لا يكفي في كون هذه اللذة عبارة عن ادراك
ملائم المزاج وكذلك الالم ولقائل ان يقول لا نسلم ان ادراك الملائم وادراك المنافي ملزوم اللذة
والالم لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه واللذة والالم لا يتم بحصول ما يساوي اللذة
والالم بل انما يتم بحصول ذاته وقال الشيخ من زعم ان اللذة خلاص عن الالم وعود الى الحالة الطبيعية
ونقض الامام بان اللذة لو كانت عبارة عما ذكره لوجب ان لا تحصل اللذة الا بعد الالم والتالي باطل
لانه اذا وقع بصر انسان على صورة مليحة فانه يلتذ به بابصار تلك الصورة مع انه لم يكن
له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى يجعل تلك اللذة خلاصا عن الم الشوق الى تلك الصورة المليحة
ولقائل ان يقول لا نسلم انه لم يكن للنفس الم الاشتياق الى صورة مليحة بل لها الم الاشتياق
الى ما دامت ولذلك يقل الالتذاذ بالصورة المليحة بعد تكرر الرؤية وتكررها واعتبر العلامة
على ان سبب تفرق الاتصال سبب الالم كما في الجرح فانه يتفرق به بعض اجزاء اللحم عن بعض
وزيفوه بوجهين <u>قال</u> ان التفرق عدمي لانه عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والالم وجودي
فلا يكون التفرق علة للالم بالذات وفيه نظر لانه ليس عدما صرفا بل له محل وهو الذي من
شانه ان يتصل ولا يمتنع عند العاقل كما مر <u>قال</u> ان السكين الحاد جدا قد يقطع الاصبع ولا
يحس بالالم الا بعد زمان فلو كان التفرق علة للالم بالذات لما تخلف عنه وفيه نظر
لانه عند القطع قد يحس بالم في غاية الضعف وبعده بزمان يقوى الالم ويدرك بالروية
وزاد الشيخ سببا اخر للالم وهو سوء المزاج المختلف لا المتفق فانه يكون مؤلما كحرارة
المدقوق اذا استقرت واعلم ان كل سوء مزاج مختلف ليس سببا للوجع لان سوء المزاج
الرطب لا يوجع اصلا كما شهدت به التجارب الطبية <u>قال</u> الصحيفة الثالثة فيما ليس
محسوسا اولا الى قوله <u>اقول</u> الصحيفة الثالثة من الاعراض فيما ليس محسوسا وفيها
خمسة فصول الفصل الاول في الكم وتنقسم الى ابعاد الكم وهو العرض الذي
يقبل الانقسام لذاته اما متصل ان امكن فيه فرض اجزاء تتلاقى على حد مشترك هو
نهاية المتلاقيين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه نصفان يشتركان في حد هو نهايتهما
وهو النقطة او مقطع المستقيم يكون نقطة واما منفصل ان لم يمكن فيه فرض اجزاء
تتلاقى على حد مشترك هو نهايتهما يتلاقى المتلاقيين والكم المنفصل هو العدد
لانه ليس بين اجزائه حد مشترك يكون نهاية المتلاقيين والكم المتصل اما قار الذات
اي ثابتة الاجزاء المفروضة وهو المقدار او لا يكون قار الذات وهو الزمان لان

لأن الآن أحد مشترك بين ماضيه ومستقبله فيكون كما متصلا والأجزاء لا توجد معا
بل يكون بعضها عقيب بعض فيكون غير قار الذات والمقدار الذي هو الكم المتصل القار الذات
إما امتداد واحد وهو الخط وإما امتدادان وهو السطح وإما ثلاثة امتدادات وهو الجسم
التعليمي ويسمى ثخنا لأنه حشو ما بين السطوح والبعد الذي بين الأعلى والأسفل يسمى
عمقا إن اعتبر النزول كما في الماء ويسمى سمكا إن اعتبر الصعود كما في البيت والكم إما بالذات
وهو العدد ونفس هذه الامتدادات من الطول والعرض والعمق والزمان وإما بالعرض
وهو ثلاثة أ هو الذي يكون الكم بالذات موجودا فيه بأن يكون محلا للكم بالذات كالمعدودات
فإنها محل العدد وكالجسم الطبيعي فإنه محل الجسم التعليمي ب هو الذي يكون بالعكس
منه أي الذي يكون موجودا في الكم بالذات بأن يكون حالا في الكم بالذات كالشكل الحاصل في
الجسم التعليمي ج هو الذي يكون موجودا في محل الكم بالذات كالسواد فإنه حال في الجسم
الطبيعي الذي هو محل الجسم التعليمي الذي هو كم بالذات والزمان كم متصل بالذات
كما مر وكم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم بالذات
وكم منفصل بالعرض لما يعرض له الانقسام إلى الأيام والليالي والساعات والسنين
والحركة كم بالعرض لانطباقها على المسافة والزمان اللذين هما كم بالذات فإن قيل الزمان
كم متصل بالذات فلو كان كما متصلا بالعرض يلزم عروض الكم المتصل للكم المتصل وذلك
محال لاستحالة عروض الشيء لنفسه قلنا لا استحالة في أن يكون الشيء من مقولة ثم عرض
له من تلك المقولة شيء آخر فإن الإضافات قد تعرض لها الإضافة كالأقرب والأبعد فإن
القرب من الإضافات وقد قوي بالعارضة أيضا من الإضافات وكذا البعد قال
وأما تناهي الأبعاد فلغير البرهان الأول أقول أما تناهي الأبعاد فاتفق عليه جمهور
العقلاء خلافا للهند فإنهم ذهبوا إلى أن الأجسام غير متناهية وهو أن يكون الأبعاد غير
متناهية إذ الجسم لا يوجد بدون البعد واحتج الجمهور على تناهي الأبعاد بوجوه
أربعة قال لو كان البعد غير متناه لفرضنا خط غير متناه في البعد الغير المتناهي
ويمكن فرض خط آخر متناه موازٍ له ويمكن حركة الخط المتناهي بأن يتحرك نحو الخط
الغير المتناهي حتى يصل من الموازاة إلى المسامتة والمراد بالمسامتة بينهما كونهما بحيث
لو أخرجا في أحد الجهتين تقاطعا وحدث نقطة في الخط الغير المتناهي يكون تلك
النقطة هي أول نقطة المسامتة لكن ذلك محال أما الملازمة فظاهرة لأن المسامتة
حادثة فلا بد لها من ابتداء وأما بطلان التالي وهو قولنا وحدث نقطة في الغير
المتناهي يكون أول نقط المسامتة فلأن كل نقطة فرضت أول المسامتة لا تكون
أول المسامتة بل يكون المسامتة قبل تلك النقطة المفروضة لأن المسامتة
إنما تحصل بحركة طرف الخط المتناهي والحركة منطبقة على المسافة والمسافة
منقسمة فالحركة على نصفها قبل الحركة على تمامها فيكون المسامتة حال الوصول
المسافة

٥٧

الوصول إلى النصف قبل المسامتة المفروضة فلا يكون هي أول المسامتة فإذا الشروع في الخط
نقطة هي أول نقط المسامتة وقد كان ذلك واجبا فهذا خلف فالأبعاد متناهية وهو
المطلوب ومنعوا الملازمة بما ذكرتم في نفي التالي فإنا لا نسلم أن لو مال طرف الخط
المتناهي يلزم وجود نقطة في الخط الغير المتناهي يكون أول نقط المسامتة بل لا يلزم
ذلك لأن المسامتة إنما يحصل بحركة طرف الخط المتناهي والحركة إنما تكون على المسافة وكل
مسافة منقسمة إلى نصفين فالحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى تمامها فقبل كل مسامتة مسامتة
إلى غير النهاية فلا توجد نقطة هي أول نقط المسامتة أصلا ولئن سلمنا أن المحال
إنما يلزم من مجموع مركب من الخط الغير المتناهي والخط المتناهي وموازاته وحركته فجاز
إمكان كل واحد منها مع لزوم المحال من المجموع إذ اجتماع الممكنات قد يستلزم المحال كاجتماع
كتابة زيد مع عدم كتابته فإن كل واحد منهما ممكن ومع ذلك يلزم من اجتماعهما محال وهو
اجتماع النقيضين وجوابه أن المجموع إذا استلزم المحال كان الاجتماع من أجزائه محالا
ولم يكن شيء من أجزائه على التعيين محالا لكن البعد المتناهي ممكن واقع وكذا حركة البعد المتناهي
ممكن واقع فيكون ثبوت الأول إنما هو على التعيين محالا وإلا لأمكن الاجتماع ضرورة وفيه نظر
لأنا لا نسلم إمكان حركة البعد المتناهي من الموازاة إلى مسامتة البعد الغير المتناهي
لأنها تستدعي أول نقطة المسامتة لما سنذكره لكن المحال ما مر وقال المصنف ويمكن إصلاح
هذا البرهان بحيث يسقط عنه المنع الأول بأن يقال لو تحرك طرف الخط المتناهي نحو الخط
الغير المتناهي فإما أن يحصل في الخط نقطة هي أول نقطة المسامتة أو لا يحصل وكلاهما
باطل كما مر في بيان الملازمة وبطلان التالي بأن نقول إن حصلت على الخط الغير المتناهي
نقطة هي أول نقط المسامتة وذلك باطل لما ذكرتم في نفي اللازم على تقدير الملزوم وإن
لم يحصل فذلك باطل أيضا لما ذكرنا في إثبات اللازم على تقدير الملزوم ولقائل أن يقول
الخط المتناهي إنما يكون موازيا لما هو بقدره من الخط الغير المتناهي لا للخط الغير
المتناهي جميعا وذلك ظاهر وحينئذ يمنع إمكان حركته من الموازاة إلى مسامتة الخط
الغير المتناهي ظاهرا ولأن المسامتة معه مسبوقة بموازاته إياه ولا موازاة
له معه فيكون حركته من الموازاة إلى المسامتة ما يوازيه منه وعنده أول نقط المسامتة
متعين وهذا البرهان يعرف بالبرهان المسامتي قال وتعرض إلى الغير أقول
الوجه الثاني لو كان البعد غير متناه لفرض في البعد الغير المتناهي امتدادان غير متناهيين
من مبدأ واحد كساقي مثلث متزايدا بعدا ما بين الامتدادين بقدر واحد يعني
إذا كان طول كل من الامتدادين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا وإذا كان عشرة أذرع
يكون البعد بينهما عشرة أذرع وعلى هذا ازداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما فلو كان
تلك الأبعاد متناهية يكون تلك الزيادات أيضا غير متناهية ويكون كل زيادة مع
غير مع

مع المزيد عليه من بعد ان يكون كل جملة وضعت من الزيادات من جانب المبدا في بعد من الابعاد وحينئذ
لا يخلو اما ان يكون جميع الزيادات الغير المتناهية موجودة في بعد من الابعاد الى حيث الامتداد اولا
او لا يكون والثاني باطل لما بينا ان كل جملة من الزيادات لا بد وان يوجد في بعد ما فتعين الاول
وهو ان يكون جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد من الابعاد الى حيث الامتداد وهو باطل
والا يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين وذلك محال فلا يكون الابعاد غير متناهية
وهو المطلوب وفيه نظر لان جملة الزيادات لا توجد الا في ابعاد غير متناهية ولكل الابعاد
المشتملة على تلك الجملة من الزيادات على ما بعد تلك الجملة وما لم يكن جملة الغير المتناهية
اجزاء الابعاد المشتملة عليها وعلى ما بعدها امتنع وجدان جملة الغير المتناهية في بعد وقيل
عليه ايضا ان فرض الامتداد الى غير النهاية انما يمكن ان لو كان عدم التناهي من جميع الجوانب
وذلك ممنوع لجواز ان يكون سمت احد الامتدادين متناهيا دون سمت الاخر وفيه نظر
اذ للخصم ان يقول ان بسائط الاجسام كلها كرية بعضها يحيط ببعض فعلى تقدير عدم
التناهي من جانب يلزم عدم التناهي من جميع الجوانب فعلى هذا تم ما ذكره وهذا يسمى
بالبرهان السلمي **قال** البرهان الثالث **اقول** الوجه الثالث هو البرهان التطبيقي
وقد مر تقريره في ابطال التسلسل ولنشرع فيها بوجه اخر فنقول يمتنع وجود بعد غير
متناه لانه كلما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وذلك محال وانما قلنا ذلك لان
ما فرض انه غير متناه اذا اخرجنا منه قدرا متناهيا فالباقي اما متناه او غير متناه فان كان متناهيا فالكل متناه
في البعد الغير المتناهي خطا لا نهاية له ونفرض بعد ذلك الخط ان يشبه من مبدا اخر بحيث مبدا ص
في الوهم خطان المفروض الاول والمفروض الثاني ويكون الخط الثاني انقص من الخط
الاول فنشبه ونطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني اولا ينقطع بل ينطبق على الاول
والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا
والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو شبه فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما
على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهو المطلوب وفيه ابحاث ذكر بعضها
في مبدا الكتاب وكلها في الطائف في بحث ابطال التسلسل **قال** نعرض الى الغرض
اقول الوجه الرابع نفرض جسما مستديرا وليكن ترسا ونفرض خروج ستة خطوط
من مركز الترس الى محيطه بحيث تقسم الخطوط الترس الى ستة اقسام متساوية
وامتدت الى غير النهاية وظاهر ان الخطوط الستة تقسم سعة العالم الى ستة
اقسام ولا اشكال ان الخطوط كلما تعدت عن الجسم المذكور اتسعت زواياها فلو كانت
تعدا الخطوط عن الجسم المذكور غير متناه كانت السعة بين كل من الخطين ايضا
غير متناهية وهذا محال لان السعة بين كل خطين محصورة بين حاصرين وهما
الخطان فيلزم تناهي الابعاد من جميع الجوانب وهو المطلوب وهذا هو المعنى

بالبرهان الترسي اخرجه صاحب الالواح وفيه نظر لان بعد الخطوط
عن الترس لو كان غير متناه يلزم ان يكون اتساع الخطوط
ايضا غير متناه لا ان يكون السعة غير متناهية حتى يلزم المحال
وفي هذا النظر نظر لان اتساع الخطوط الى غير النهاية مستلزم
للسعة الغير المتناهية اذ لا شك انه كلما بعدت الامتدادات
عن الترس يصير ما بينهما اوسع فيزداد سعة ما بينهما الى غير النهاية
ضرورة **قال** هذا ما وجد الى اخر برهان الاول **اقول**
هذه الوجوه الاربعة انما وجدها المصنف في كلام المتقدمين والمتاخرين
وقد سنح له سلمه الله برهانان لا مزيد عليهما عنده في هذا الغرض
اي في تناهي الابعاد البرهان الاول ان الابعاد كلها متناهية اذ لو كان
بعض الابعاد غير متناهية نفرض خطا غير متناه في بعد غير متناه
وليكن خط ا ب ج د ونفرض نقطة ه على بعد من الخط
المفروض ونخرج من النقطة خطي ه ب ه ج بحيث يكون خط
ب ج كخط ه ب فزاوية ه ج ب نصف زاوية ه ب ا
لان زاوية ه ج ب مثل زاوية ج ه ب بالشكل المامونى الذي
هو الشكل الخامس من المقالة الاولى من كتاب اقليدس ومجموع
هاتين الزاويتين كزاوية ه ب ا لان زاوية ه ب ا خارجة
عن مثلث ه ب ج وهي مساوية لهما لما ذكر في الشكل الثاني
والثلثين من المقالة الاولى من كتاب اقليدس فزاوية ه ج ا
نصف زاوية ه ب ا لان الشي اذا كان مساويا لامرين متساويين
يكون ذلك الشي ضعفا لاحدهما ويكون احدهما نصفا له ضرورة
واذا اخرجنا من نقطة ه خطا الى د بحيث يكون خط ج د
كخط ه ج يكون زاوية ه د ا نصف زاوية ه ج ا اعني ما ذكرنا
وكذا كل زاوية تحدث بعد ذلك بهذه الشريطة يكون نصف ما
قبلها ونعني بالشريطة ان يكون من نقطة ه الى موضع القطع
من خط ا ب ج د مثل ما يكون من موضع القطع الى تلك الزاوية
فلنا ان نقول ولذا اذا اخرجنا من نقطة ه خطا الى ز بحيث
يكون د ز كخط ه د يكون زاوية ه ز ا نصف زاوية ه د ا
وعلى هذا فكل زاوية نفرض يكون ما بعدها من الزوايا لكانت
جزءا لها لان الزوايا التي بعد الزاوية المفروضة اجزاء للزاوية المفروضة





او جزء جزء لها فيلزم ان يكون جميع الزوايا التي بعد زاوية ه ب ا
جزء الزاوية ه ب ا ولما كان خط ا ب ح د غير متناه كانت
الزوايا الممكنة ايضا غير متناهية وكل كل واحدة من الزوايا مركبة
من جميع ما بعدها فيلزم تركيب زاوية ه ب ا من اجزاء غير متناهية
وكذلك كل واحد من الزوايا مركبة من جميع ما بعدها فيلزم تركيب زاوية
ه ب ا من اجزاء غير متناهية كل واحد من الجزء منقسم الى النهاية
وذلك محال لانه لا يخلو من ان يوجد جزء من تلك الاجزاء الغير المتناهية
ليس له مقدار وامتداد في نفس الامر او لا يوجد فان وجد فلا يكون
الكل منقسما وان لم يوجد بل يكون لكل جزء من تلك الاجزاء الغير
المتناهية مقدار وامتداد في نفس الامر ولا شك ان اجتماع الامتدادات
غير متناهية يوجب حصول امتداد غير متناه لان المقدار يزداد
بزيادة المقدار عليه فيلزم ان يكون مقدار زاوية ه ب ا غير متناه
مع ان زاوية ه ب ا محصورة بين حاصرين هذا خلف فلا يكون الزوايا
غير متناهية وهو المطلوب وفيه نظر لان الحكماء ذهبوا الى ان كل
مقدار يقبل الانقسام الى غير النهاية فلم لا يجوز ان تكون زاوية ه ب ا
كذلك مع كونها محصورة بين حاصرين فان قلت انما يجوز ذلك
ان لو كانت تلك الاجزاء بالقوة لا بالفعل اما انها لو كانت بالفعل
فقد سلموا انه محال ولا خفاء انه على تقدير عدم التناهي يلزم وجود تلك
الاجزاء بالفعل الى غير النهاية قلت لا نسلم لزوم وجود تلك الاجزاء
بالفعل على تقدير عدم التناهي لان تلك الاجزاء انما يلزم بواسطة
افتراض خطوط زوايا غير متناهية كما ذكره ولا يلزم من افتراض وجوده
بالفعل اذا لم يكن موجودة بالفعل لم تكن الاجزاء الموقوفة عليها ايضا موجودة
بالفعل وهاهنا ابحاث شريفة من اصول الهندسة لتفهم هذا البرهان
بتمامه وشحنا بها كتاب اللطايف قال ما ذكرنا الى اخره اقول
البرهان الثاني الذي سنح للمصنف هو ما ذكره في ابطال التسلسل
من عدة الالوف وعدة الاحاد بان نفرض هاهنا الخط المذكور اذا
وتمم البرهان كما تممناه ثمة تقريره هاهنا لو وجد بعد غير متناه يفرض
في ذلك البعد خطا غير متناه فنذهب الى غير النهاية فلا بد فيه من عدة الاحاد
وعدة الالوف فحينئذ لا يخلو من ان يكون عدة الالوف الموجودة
فيه مساوية لعدة احاده او اكثر من عدة احاده او اقل منها والاقسام
الثلثة منها اما الاول والثاني فظاهر البطلان لان عدة الاحاد

من احاد الموجودة في الخط الغير المتناهي بحيث يكون الف منه مقابل عدة الالوف الموجودة فيه
واما الثالث ايضا فباطل لان عدة الالوف لو كانت اقل من عدة الاحاد لكان الاحاد
الخط الغير مشتملة على تلك العدة من الالوف مع زائد ضرورة ان عدة الاحاد ينقسم
الى جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها فتلك العدة من الالوف
اما ان يكون من الطرف المتناهي او من الطرف الغير المتناهي فان كانت من الطرف
المتناهي يكون متناهيا عدة الالوف اذ كل مقطع يعرض من الخط الغير المتناهي يكون
الاحاد فيه من المبدأ متناهية والا يلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
واذا تناهت عدة الالوف يتناهى الخط الغير المتناهي ايضا لان الالوف مرحلة
متناهية متناهية العدد متناه العدد ضرورة والا يلزم ان لا يكون عدة الالوف
متناهية وان كانت عدة الالوف من الطرف الغير المتناهي يلزم تناهي الخط الغير
المتناهي من احاد متناهية لما مر من احاد المتناهية من المبدأ الى فضل الاحاد
المتسلسلة الخط الغير المتناهي على عدة الالوف فيكون عدة الالوف ايضا متناهية
لان الفضل الذي هو احاد عدة الالوف لما كان متناهيا فعدة الالوف ايضا كذلك فيلزم
تناهي الخط الغير المتناهي كما تبينا وفيه نظر لان عدة الالوف ايضا متناهية
فلا يكون فيها فيه مقطع اصلا قال واحتج الخصم الى اخر الفصل اقول
احتج علماء الهند على ان الابعاد غير متناهية بوجهين لو كانت الابعاد متناهية
لكان الخارج عن الابعاد اما ان يتميز فيه جانب عن جانب او لا يتميز والثاني باطل
لان العقل يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي من الفلك متميز عن الطرف
الذي يلي القطب الجنوبي ومن اول متوازي يتميز فيه جانب عن جانب ايضا باطل لان
التميز لا يكون في العدم المحض لانه اذا امتاز جانب عن جانب فلا بد وان يكون هناك
امر وجودي فيكون الخارج امرا وجوديا مقداريا فيه خلف وانما قلنا انه يكون مقداريا
لانه لو لم يكن موجودا متميزا وشار اليه حسا فهو اما جسم او جسماني فان كان جسما
فظاهر وان كان جسمانيا فلا بد له من محل ماده وهو الجسم والجواب لا نسلم التميز
في الامر الخارج قوله العقل يشهد بان الخارج يمتاز فيها جانب عن جانب
قلنا لا نسلم ذلك بل هو من الوهميات الكاذبة ومثله كالتميز بحسب احساس
المحسوس ولا تعتد به لان الوهم المحض ليس بحجة ثم لو وقف سهم على نهاية
الابعاد على بعد من نهايتها ولا يخلو من ان يمتنع مد يده منها او لا فان امتنع
مد يده فهنا جسم مانع عن المد فيعد وجد بعد على بعد غير متناه هذا خلف
وان امكن مد يده كان هناك ايضا بعد لا يرى مانع لا صبعه عن الذي يمنع
لكل يده وكلما هو قابل للزيادة والنقصان فهو بعد موجود فنفرضه انه واقف
على طرف الابعاد هذا خلف والجواب لا نسلم ان المانع من مد اليه

جسم ثم لا يجوز ان يكون المانع عدم الفضاء لا جسم يمنعه قال البحث الثاني في الخلاء الذي ابطله اصحب
اقول عرفوا الخلاء بتعريفين ا الخلاء امر لا يكون بين الجسمين المتباعدين
ما يماسانه وهذا التعريف للخلاء الذي بين الاجسام لان قوله بين الجسمين يدل على هذا
ويلزم من هذا التعريف ان يكون الخلاء عدما صرفا لان معناه عدم الملاقاة بين الجسمين
ب الخلاء البعد المجرد عن المادة فاذا حصلت تلك الابعاد في مادة حصل الجسم
ونعني بالابعاد الطول والعرض والعمق ويلزم من هذا التعريف ان يكون الخلاء وجوديا
وهذا ظاهر وهذا التعريف اعم من التعريف الاول من حيث انه يتناول الخلاء الذي هو
بين الاجسام والذي لا يكون بين الاجسام وقد اختلفوا في وجود الخلاء فقالت الفلاسفة
ان الخلاء ممتنع لذاته وذهب المتكلمون وكثير من قدماء الفلاسفة الى امكانه قال
احتج الفلاسفة الى قوله اقول احتج الفلاسفة على ان الخلاء ممتنع لذاته
بوجوه ثلثة ا البعد ما بين الجسمين قابل للزيادة والنقصان لان نصفه اقل منه فبعد ما
بين الجسمين قابل للزيادة والنقصان لان نصفه اقل منه فبعد ما بين الجسمين مقدار
والمقدار لا يتجرد عن المادة في الخارج لانه لو تجرد عنها لكان مستغنيا عنها لذاته
والغني عن الشيء لذاته لا يحل فيه البتة فيجب ان لا يوجد المقدار الا مستغنيا عن المادة
وهو محال لان مقدار الجسم يمتنع خلوه عن الجسم واذا لم يكن المقدار مجردا عن المادة وقد
فرضنا تجرده عنها فيلزم ان يكون المجرد ماديا يعني يلزم تجرده مع لا تجرده وذلك
محال وفيه نظر لانا لا نسلم ان المقدار لو تجرد عن المادة لكان مستغنيا عنها لذاته
ثم لا يجوز ان يكون ذات المقدار مما لا يقتضي الاحتياج الى المادة لذاتها ولا الاستغناء عنها
لذاتها فان قلت المفهوم ان جاز ان يوجد بدونه فهو غني عنه لذاته والا فهو محتاج اليه
لذاته قلت كلاهما ممنوع كما عرفته ب لو كان الخلاء موجودا فلو تحرك فيه جسم تقع حركة ذلك
الجسم في زمان بالضرورة ولو تحرك ذلك الجسم في ملأ مسافته مثل مسافة الخلاء
كانت حركة ذلك الجسم في زمان اكثر من زمان الحركة الخلائية لوجود العائق وبين الزمانين
نسبة ولتكن بالنصف كساعة وساعتين فلو فرضت حركة ذلك الجسم في ملأ اخر
مسافته مثل مسافة الملأ الاول وتكون نسبة رقة ذلك الملأ الى قوام الملأ الاول
نسبة زمان الحركة الخلائية الى زمان الحركة الملائية الاولى يعني يكون ارق من الملأ
الاول بمرتين كانت الحركة في الملأ الرقيق في السرعة كالحركة في الخلاء لان قلة الزمان
وكثرته بحسب رقة القوام وغلظه فيكون زمان الملأ الثاني نصف زمان الملأ الاول
فيكون زمان الملأ الثاني مساويا لزمان ما هو مساو له مع عدم المعاوق وهذا خلف
لامتناع ان يكون الحركة مع المعاوق كالحركة لا مع المعاوق وفيه نظر لان كون
الحركة في الملأ الرقيق في السرعة كالحركة في الخلاء انما يصح ان لو لم يكن يستحق
الحركة للزمان لذاتها بل للعائق وذلك ظاهر البطلان لان الحركة بنفسها تقتضي
زمانا سواء كان هناك عائق او لا يكون وفي هذا النظر نظر لانا لا نسلم ان الحركة

ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان اذ لا يمكن اختصاص قدر من الزمان بها دون
غيره والا يلزم الترجيح من غير مرجح فان سلك في الجواب عن هذا الوجه
لا نسلم امكان وجود ملأ اخر بالنسبة المذكورة فلعل للرقة والغلظ حدا لا
للشدة والضعف لعل انتهائهما لا يوجد تلك النسبة ج وعلامات ايضا الخلاء
وهي ثلث العلامة الاولى كوز مملوء من الماء في اسفله ثقبة ضيقة والكوز
ضيق الراس فاذا فتح راسه نزل الماء من اسفله وان صمم راسه لا ينزل
لامتناع الخلاء لانه لو لم يكن الخلاء ممتنعا لما امتنع الماء عن النزول مع ان طبيعته
مقتضية للنزول العلامة الثانية اذا غمس احد طرفي الانبوبة في الماء ومص
من انبوبة صعد الماء لان الهواء الذي في الانبوبة ينجذب بالمص لعدم الخلاء لانه
لو امكن لما صعد الماء لان صعود الماء على خلاف طبيعته العلامة
الثالثة قارورة في راسها خشبة تامة المماسة بان تشد الفرج بالشمع
او بغيره اذا ادخلنا الخشبة في القارورة انكسرت القارورة الى الخارج
لان الهواء المدفوع بادخال الخشبة يدفع اطراف القارورة الى الخارج فينكسر
الى الخارج وان اخرجنا الخشبة عن القارورة انكسرت الى الداخل لانه ينجذب
الهواء الذي في القارورة الى مكان الخشبة عند الخروج فينجذب اطراف القارورة
الى الداخل وتنكسر فلو كان الخلاء ممتنعا لما لزم شيء مما ذكرنا ثم قال وفي هذه
العلامات نظر لجواز ان يكون هناك سبب اخر سوى امتناع الخلاء وانما
يتم دلالة هذه العلامات بعد حصر اسبابها وجاز ان يكون الجميع سوى امتناع
الخلاء وذلك ضعيف ولقائل ان يقول علامة الشيء ما يحصل عند النظر اليه
يغلب على الظن بسبب ذلك الشيء ولا شك ان هذا المعنى حاصل بهذه العلامات
وجاز ان يكون هناك سبب اخر لا ما قص هذا الظن قال احتج المجوزون الى قوله
اقول احتج المجوزون للخلاء بوجوه ثلثة ا لولا الخلاء لزم امتناع الحركة المكانية
على الاجسام والتالي باطل بالمشاهدة بيان الملازمة اذا تحرك جسم فالجسم
الذي قدامه اما ان ينتقل من مكانه او لم ينتقل فان لم ينتقل يلزم الخلاء وان انتقل
فاما ان ينتقل الى مكان الجسم الاول او الى مكان جسم اخر فان انتقل الى مكان الجسم
دار لتوقف حركة الجسم على حركة ما قدامه الى مكانه وحركة ما قدامه الى
مكانه متوقفة على حركته عن مكانه فيلزم توقف الحركة على ما يتوقف عليها وان انتقل
الى مكان جسم اخر عاد الكلام الاول وتسلسل بان نقول مثل ذلك في الجسم الاخر
الى ان ينتهي الى السماء فيلزم من حركة بقة حركة السموات وذلك محال فيجب
الخلاء وهو المطلوب والمراد بالتسلسل هاهنا انه يلزم هاهنا من انتقال
الجسم الاول بدافع الجسم الثاني ومن الثاني بدافع الثالث وهكذا الى

ان ينتهي الى السماء الا التسلسل الحقيقي لان الاجسام متناهية لجاب السطح عنه
بانه يصغر حجم ما قدام الجسم المتحرك او حجم ما يلي قدامه من الاجسام بالتكاثف
حتى يحصل له مكان ثم يعظم حجم ما خلفه او حجم ما يلي خلفه من الاجسام بالتخلخل
لئلا يلزم الخلا او ما لا يلزم شي من المحالات وفيه نظر لان زوال مقداره
بالتخلخل وحصول مقدار الصغر فيه بالتكاثف او بالعكس مبني على وجود الهيولى
وهو ممنوع بل الجواب على قاعدة المتكلمين ان يقال يمكن ان يعدم الله تعالى
الاجسام عن الاحياز المنتقل اليها ويوجد الاجسام في المنتقل عنها
ان الانتها في سطح جسم سطح جسم لغير لانه لو لم يمكن ذلك بل لكل جسم فرض بلا نهاية
سطحه سطح جسم اخر لانه لو لم يمكن ذلك بل لكل جسم فرض بلا نهاية في سطحه سطح جسم
اخر لزم وجود اجسام غير متناهية فيلزم عدم تناهي الابعاد هذا خلف
واذا امكن ان الانتها في سطح جسم سطح جسم اخر لزم الخلا وهو المطلوب والجواب
ان الخلا الممتنع ما يكون بين الجسمين ولا يلزم من هذا الدليل وجود هذا الخلا
لانا سلمنا وجود جسم لا انتها في سطحه سطح جسم اخر لوجوب تناهي الابعاد
لكن منه لا يلزم ثبات الخلا او لا يلزم ان يكون وراه بعد وهو محال لان التناهي
تناهي الابعاد بذلك الجسم قال يمكن انطباق جسم على سطح جسم والا لكان بين كل سطح جسم
جسمين جسم ثالث ويلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ويمكن ارتفاع منه جم
احد السطحين عن الاخر دفعة فانه اذا ارتفع جزء من السطح الاعلى عن السطح
الاسفل دون جزء اخر بل بقي جزء الاخر من السطح الاعلى مماسا للسطح الاسفل
يلزم التفكك في السطح الاعلى لان الجسم اذا تحرك احد جانبيه ولم يتحرك جانبه
الاخر يلزم ان ينفك كل احد منهما عن الاخر وعند ارتفاع السطح دفعة
كان الوسط خاليا لان الجسم انما يتنقل الى الوسط من الاطراف ثم كون
الجسم المنتقل الى الوسط على الاطراف يكون الوسط خاليا بعد وجه
اي الارتفاع وهو المطلوب وفيه نظر لان الارتفاع حركة فتقع في زمان وفي ذلك
الزمان ينتقل الجسم من الطرف الى الوسط قال حاصله الى غيرها اقول
اختلفوا في حقيقة المكان قال اصحاب افلاطون المكان هو البعد الذي ينفذ
فيه بعد الجسم فانا لو فرضنا خروج الماء والهواء من الانا علمنا ان بين طرفي
الانا بعدا له طولا وعرضا وعمقا ينفذ فيه بعد الاجسام وذلك البعد هو
المكان وقال ارسطو المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا احسن من مذهب افلاطون وذكره المتكلمون
وهو انه الفراغ المتوهم المشغول بالشي الذي لو لم يشغله لكان خاليا واما
قال هذا احسن لكونه اقرب من حقيقة المكان من اوضح وشكلوا على حد

وعدوا المكان بانه لو كان المكان موجودا فلا يخلو من ان يكون جوهرا او عرضا وعلى تقدير ان يكون
جوهرا لا يخلو من ان يكون غير متحيز او متحيزا وعلى تقدير ان يكون عرضا لا يخلو من ان يكون قائما
بالمتمكن او بغيره وعلى تقدير ان يكون قائما بغير المتمكن لا يخلو من ان يكون ذلك متحيزا او لا يكون
والكل باطل لان المكان ليس جوهرا غير متحيز والا لكان غير مشار اليه فيمتنع حلول
الجسم فيه لامتناع حلول ما يكون مشارا اليه فيما لا يكون مشارا اليه وليس المكان جوهرا متحيزا البته صح
والا لكان له مكان اخر ويعود الكلام في ذلك المكان ويتسلسل وليس المكان عرضا قائما
بالمتمكن اذ لا ينتقل المكان بانتقال المتمكن وليس المكان عرضا قائما بغير المتمكن فان
ذلك الغير ان لم يكن متحيزا لم يكن مشارا اليه فلم يكن المكان مشارا اليه ضرورة لكن مكان
الجسم مشار اليه بالاشارة الى الجسم وان كان ذلك الغير متحيزا كان له مكان ويعود الكلام
في مكانه فانحاصل ان يكون قائما بمتحيز او بغير متحيز فان كان الثاني يلزم ان لا يكون المكان مشارا
اليه وان كان الاول فيكون له ايضا مكان ويعود الكلام في مكانه ويدور او يتسلسل والجواب
على الاول هو قول اصحاب افلاطون وعلى الثالث هو قول المتكلمين ان المكان جوهر مجرد
لا ننفذ حيزه عليه لانه حيز حيزه فلا يلزم الذهاب الى غير النهاية وعلى الثاني هو قول
ارسطو ان المكان عرض قائم بالغير لان المكان هو السطح فيكون قائما بالغير ويكون ذلك لجاوره صح
الغير متحيزا ولم يلزم الدور والتسلسل اذ ليس لكل متحيز له مكان بل يجب ان يكون
لكل متحيز وضع كالمحدد الذي هو الفلك الاعظم فانه ليس له مكان بل له وضع فقط لان
الجهات تنتهي اليه وينقطع به قال الفصل الثالث في الحركة الى قوله ثم نقل عنه
رسون اقول هذا الفصل في الحركة وفيه تلبية اجاب البحث الاول في ماهية
الحركة ووجودها اعلم ان الموجود يمتنع ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان ممتنع ان
يكون بالقوة من كل وجه لكان كون الموجود بالقوة من كل وجه وكونه موجودا يكون ذلك
ايضا بالقوة لان هذا ايضا ممكن له والا لكون كونه بالقوة من كل وجه وكونه موجودا حاصلا
له بالفعل وح يلزم ان يكون جميع الاشياء حاصلة له بالفعل لان كل ما يمكن للشي اذا لم يكن له
بالقوة يكون بالفعل ضرورة لان ايجاد الشي عن الحصول واللاحصول ويلزم ايضا ان لا يكون
كونه موجودا بالفعل فيلزم كونه معدوما والتقدير انه موجود هذا خلف بل يكون بالفعل
اما من كل الوجوه كالواجب تعالى او بعض الوجوه كالنفوس الناطقة وكل ما هو بالقوة
فحصوله بالفعل اما ان يكون دفعة او على التدريج والاول هو الكون كلبس الهواء
الماء والثاني هو الحركة فالحركة هي خروج ما بالقوة الى الفعل على التدريج قال ارسطو
ان معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان لان التدريج حصول شي بعد شي بعدية
زمانية والزمان معرف بالحركة اذ قال الواو في تعريفه انه مقدار الحركة فيتوقف معرفة
الزمان المعرف بالحركة على معرفة الحركة فتعريف الحركة بالتدريج دور والجواب
ان تصور التدريج اولي لحصول معرفة التدريج لكل احد فلا يتوقف معرفته

على معرفة الزمان وقد ظهر لان حصوله لكل احد لا يدل على كونه اوليا بحسب الكنه
والكلام فيه وقال الامام في الملخص لا وجود للتدريج لان الحادث في اول وجوده
ان لم يبق منه شيء بالقوة فقد وجد بكماله الحادث بتمامه فلا تدريج وان بقي منه شيء بالقوة
فالموجود غير الباقي والكلام في وجود الباقي كالكلام في الاول فان يقول لو لم يبق شيء من
الباقي بالقوة فقد وجد بتمامه وان بقي يعود الكلام فيه فليس هناك شيء يحصل على
التدريج بل يكون هناك اشياء متتالية يحصل كل واحد منها دفعة وقد يطرد
ليس التدريج سوى حصول الشيء بتمامه اولا فاولا حصول الكل من حيث هو كل على
التدريج وحصول الابعاض دفعة ثم قال ارسطو الجسم انما يكون متحركا اذا لم يصل الى
المقصود وما دام متحركا بقي من المقصود شيء بالقوة فالحركة متعلقة بالتوجه الى المطلوب
وبان يبقى شيء من المطلوب بالقوة فالوصول الى المطلوب كمال ثان للجسم والتوجه الى المطلوب
كمال اول فالحركة كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة كونه كذلك الشيء بالقوة الا كمال له من كل جهة
اذ الحركة ليست كمالا للجسم في جسميته اي في ذاته بل هي كمال له من الجهة التي كان الجسم بها متصفا
بالقوة وبهذا احترز عن الصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصود
فيكون كمالا اولا لما بالقوة لكن لا يكون من الجهة التي بها بالقوة فان الصورة النوعية لا يكون
كمالا لما بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل يكون كمالا له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او
من جهة انه بالفعل فالحاصل ان الحركة كمال اول للجسم المتحرك من حيث كونه متحركا وانما
عدل عن هذه العبارة لئلا يلتبس في اللفظ بان هذا التعريف دوري لاخذ المتحرك فيه
ولا خفاء ان هذا التعريف اخفى من الحركة اذ يفهم كل احد معنى الحركة الذي هو النقل
بسهولة ولا نفهم ما ذكره الا بمشقة وقال افلاطون الحركة كون الجسم بحيث لا
يفرض آن الا ويكون حال ذلك الجسم فيه حالا وما قبله وما بعده وقد على هذا
التعريف ان تصور قبل وبعد موقوف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة
فيلزم توقف الشيء على نفسه ولا جواب عن هذا الاعتراض الا ان يقال تصور قبل
وبعد اولي اذ كل احد يفهمهما بلا كلفة فالاحسن ان يقال الحركة هي تغير احوال الموجود
واما قال انه احسن لانه اجلى واخف وكل ما هو كذلك فهو احسن فان قلت ضرورة م
فيلزم ان يكون الانعدام حركة لانه تغير احوال الموجود قلنا لا نسلم ان ذلك
لان حالة الانعدام لم يبق الموجود موجودا حتى يقال تغير احواله ثم قال وعرف
المتكلمون الحركة بانها حصول الجوهر في حيز بعد حصوله في حيز آخر وهذا التعريف
مع كونه تعريفا لاحد انواع الحركة وهو الحركة المكانية شامل للسكون لكون بعد حصول
الجوهر في حيز اخر لان هذا السكون حصول الجسم في حيز بعد حصوله في حيز اخر
قال ثم تعاقب بسكون الى قوله اقول ثم تعاقب بسكون وبرما نبذ
وما هو هذه الحركة ان الحركة ليست موجودة لان الحركة ان كانت موجودة فلا يخلو من ان

٥٨

ان يكون قابلة للقسمة او لا يكون ولا سبيل الى شيء منهما لانه ان لم يكن قابلة للقسمة
لم يكن المسافة ايضا قابلة للقسمة لانطباقها على المسافة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى
وهو محال وان كان قابلة للقسمة فان لم يحصل شيء منها في الحال لم يكن الحركة ماضية
ولا مستقبلة لان الموجود في الماضي هو الذي كان موجودا في وقت كان حاضرا والمستقبل
هو الذي يتوقع حضوره فيلزم ان لا يكون الحركة موجودة وان حصل من الحركة شيء في الحال
لم يكن ذلك الحاضر منقسما والا لم يكن حاضرا لانه حينئذ يكون احد اجزائه سابقا على
الاخر لان الحركة غير قار الذات فلا يكون الحاضر حاضرا بل احد جزئيه واذا
لم يكن الحاضر منقسما فاذا انقضى حصل شيء آخر غير منقسم ويلزم تركب الحركة من اجزاء
لا تتجزى ويلزم ايضا كون المسافة ايضا مركبة من اجزاء لا تتجزى لانطباقها عليها
فيحصل الجزء الذي لا يتجزى وهو محال وجوابه انه لم ان اردتم بانقسام الحاضر
انقسامه بالوهم فلا نسلم انه لو كان منقسما يلزم ان لا يكون الحاضر حاضرا فان انقسام
الحاضر بالوهم لا يقتضي ان لا يكون الحاضر حاضرا وانما يقتضي ان لو كان الانقسام
بالفعل وان اردتم بانقسامه انقسامه بالفعل فلا نسلم انه لو لم يكن منقسما يلزم تركب
الحركة من عدم انقسامه بالفعل لا يوجب التجزي وانما يوجب ان لو لم ينقسم بالوهم
قال واعلم ان الموجود الى قوله اقول اعلم ان الموجود من الحركة كون المتحرك متوسطا
بين المبدا والمنتهى بحيث لا يكون ذلك المتحرك قبله وبعده فيه بمعنى بحيث اي حد
يفرض فيه لا يوجد المتحرك فيه لا قبله ولا بعده لانه لو كان بحيث قبله وبعده فيه لكان
ساكنا وهذا المعنى موجود ما دام الجسم متحركا واما الحركة بمعنى الاتصال فلا وجود لها
في الخارج بل في الذهن لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها
واذا وصل اليه فقد بطل الاتصال بحسب الوجود الخارجي فكيف له حصول حقيقي في الوجود
ثم لا بد للحركة من ستة امور ا ما منه الحركة وهو المبدا ب ما اليه الحركة وهو المنتهى
ج ما فيه الحركة من المقولات كالاين والكم والكيف والوضع د ما له الحركة اي الاجل وهو
الغاية وهذا كالحصول في المكان الذي يكون الحركة متوجهة اليه ه ما به الحركة وهو المحرك
والمتحرك لان المحرك فاعل للحركة والمتحرك موضوع وقابل لها و الزمان الذي يقع
فيه الحركة وههنا زيادة تحقيق تعرض من اللطائف قال المشهور الى قوله
دائم موهوم اقول البحث الثاني في انه يقع

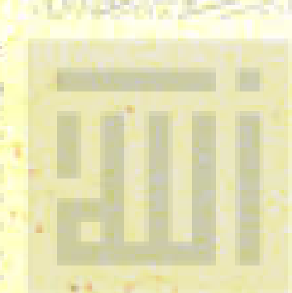
ای دل بیا که یکدم از گل جدا نباشیم … زان رو که باشد این گل سیار و ما نباشیم
نوروز و نوبهار است از کف منه پیاله … سال دگر که داند باشیم و یا نباشیم
گل خیمه زد به بستان بر سبزه گلستان … در موسم چنین خوش مستان چرا نباشیم
ساقی بیار جامی تا در نشاط کوشیم … مطرب بزن نوایی تا بی نوا نباشیم
طالب حیات جاوید دیدار دلبر است … در دام این جماعت چون مبتلا نباشیم

ای که بی روی تو ما را زندگانی مشکل است … تلخی داغ فراقت هیچ زهر قاتل است
حاصل عمرم تو بودی ای نگار لاله رخ … تا تو رفتی از بر من عمر من بی حاصل
در غمت بگریستم چندانک آب از سر گذشت … در بیت زان رونق آیم که پایم در گل
ای نسیم صبحگاهی با من بی دل بگو … کین زمان آرام جانم در کدامین منزل
وقت رفتن با من ای طالب حدیثی هم نگفت … بنده را این داغ با روز قیامت بر دل

من این آه جگر سوز از دل بیمار سگ دارم … چرا از دیگری نالم که درد از خویشتن دارم
چو من روی تو می بینم چرا از گل سخن گویم … چو من قد تو می جویم چه پروای چمن دارم
مگر بر ذره زین دل بدلداری دهم ور نی … چه خواهم کرد با خویش بدین تنگ دل که من
مرا فردا بدشواری برون آرند با از گل … گران مژگان عاشق کشتنی خون در کفن دارم
ز دنیا می رود خسرو بزیر لب همی گوید … دلم بگرفت در غربت تمنای وطن دارم

[illegible]

فیه الحركة المشهور عند الحكماء ان الحركة انما تقع في اربع مقولات الكم و الكيف والاين و الوضع والحركة في المقوله ان يتحرك الجسم من صنف من نوع لتلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع والاول اي الحركة في الكم اربع لانها اما بالتخلخل او بالتكاثف او بالنمو او بالذبول والتخلخل ازدياد مقدار الجسم بدون انضمام جسم آخر معه فقولنا انضمام احتراز عن النمو والسمن والتكاثف انتقاص مقدار الجسم بدون انتقاص جسم عنه وقولنا بدون انتقاص جسم عنه احتراز عن الهزال والنمو ازدياد مقدار الجسم باتصال جسم آخر بذلك الجسم مداخلا في اجزائه في الاقطار الثلثة على نسبة طبيعية وقولنا باتصال جسم آخر احتراز عن التخلخل وقولنا في الاقطار احتراز عن السمن لانه لا يكون في جميع الاقطار لا سيما في الطول وقولنا على نسبة طبيعية احتراز عن الاورام لانها امور غريبة و الذبول عكس النمو اي هو انتقاص مقدار الجسم بانتقاص جسم آخر عنه في الاقطار الثلثة على نسبة طبيعية فقولنا بانتقاص جسم احتراز عن التكاثف وقولنا في الاقطار احتراز عن الهزال فانه ليس انتقاصا في جميع الاقطار لعدمه في الطول وقولنا على نسبة طبيعية احتراز عن الذبول المرضي اذ هو ذابل لانه ليس بطبيعي والحركة في الكيف يسمى استحالة كحركة الماء من البرودة الى الحرارة وبالعكس والحركة في الاين يسمى حركة مكانية كحركة الجسم من مكان الى مكان آخر والحركة في الوضع يسمى حركة وضعية كحركة الرحى في مكانه فانه تختلف نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجة عنه بالتدريج ولا تبدل مكانه قال وانكر قوم الى آخر البحث اقول انكر قوم من الاوائل استحالة الاجسام من الحرارة الى البرودة او بالعكس مع ان الحس شاهد عليها ثم اختلف هؤلاء المنكرون في سبب احساس التغير فقال بعضهم الماء مثلا اذا سخن صار بعض اجزائه نارا واختلط ذلك البعض بالاجزاء المائية وشدة السخونة وضعفها بكثرة تلك الاجزاء وقلتها ويسمى هذا القوم باصحاب الخليط وهذا باطل لان انقلاب بعض اجزاء الماء نارا دون البعض مع تشابه كل الاجزاء في الطبيعة ممتنع ولو كان بعض الاجزاء اولى بالنارية كان البعض الاقرب الى النار اولى بها فيلزم انقلاب الكل نارا لانه اذا صار ذلك البعض نارا صار مجاورة ايضا نارا وعلى هذا الى ان يلزم انقلاب الكل نارا ولقائل ان يقول جاز ان يكون بعض اجزاء الماء اولى بالنارية من بعض لكون ذلك البعض الطف من غيره فيكون اقبل من غيره للنارية فيصير نارا دون الاكثف وفيه نظر لان الماء متشابه الاجزاء في اللطافة عند عدم اختلاط غيره كما هو مذكور في كليات القانون في بحث المياه وقال بعضهم لا اختلاط لجسم اصلا بل كل الاجسام مختلط من جميع



الطبايع تسمى باسم الغالب فيه فالماء مختلط من الثلثة الباقية وانما سمي ماء لغلبة الماء
فيه فاذا التقى الجسم شي من جنس ما كان مغلوبا فيه برز المغلوب من الكمون ويحاول
معاونة الغالب ويختلط مع الغالب فيحس بالمجموع احساسا آخر ويسمى هولاء اصحاب
الكمون والبروز وهذا ايضا باطل لان الماء لسهولة تفرقه تصعد الدالة فتحس بحرارة
النار ان كانت النار فيه وليس كذلك ضرورة وفيه نظر لجواز ان يكون بروز النار
مشروطا بمجاورة النار الخارجية وقال بعضهم في الجسم اجزاء حارة واجزاء باردة تفارق
الاجزاء الباردة عن الجسم بمجاورة النار وتفارق الاجزاء الحارة عنه بمجاورة الجمد
وهذا ايضا فاسد لان الضد يفر من الضد فيمتنع اجتماع الحار والبارد وفيه بحث
لان امتناع اجتماع الحار والبارد في محل واحد لا يوجب امتناع الاختلاط لان امتناع
اجتماع الضدين انما يكون بالنسبة الى محل واحد لا بالنسبة الى محلين فيجوز اختلاط
محليهما كما في الاجزاء الموصوفة بالسواد والاجزاء الموصوفة بالبياض وقال بعضهم
ان البارد انما يصير حارا بسبب نفوذ اجزاء نارية في البارد من النار المجاورة له فاذا
اختلط بالبارد ما في البارد من اجزاء نارية تحس بكيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة
وهذا ايضا باطل لانا اذا قربنا شعلة من حبل كبريت صار كل الحبل نارا ولو كانت
الحرارة للنفوذ كانت بقدر النافذ وليس كذلك وفيه نظر لان الشعلة لم تجعل
الكل نارا بل تجعل بعضه نارا وذلك البعض معها بعضا آخر وهو مع البعض الاول
وهما بعضا آخر وهكذا الى ان يصير الكل نارا قال حز الحركة الى قوله ثم الحركة
اقول البحث الثالث في اقسام الحركة الحركة اما سريعة او بطيئة والحركة السريعة
ما تقطع مسافة اطول في زمان مساو او تقطع المثل في زمان اقل او تقطع المسافة
الاطول في زمان اقل والحركة البطيئة بالعكس اي هي التي تقطع مسافة اقصر في زمان
مساو او تقطع المثل في زمان اكثر او تقطع مسافة اقصر في زمان اكثر وليس البطوء
لتخلل السكنات في الحركة البطيئة كما زعم قوم والا اي وان كان البطوء لتخلل السكنات
لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس من البكرة الى العشاء خمسين
فرسخا مثلا الى حركات الفرس كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس
من البكرة الى العشاء لان مقدار خمسين فرسخا من حركات الفرس من البكرة الى العشاء
في مقابلة خمسين فرسخا من حركة الفلك الاعظم من البكرة الى العشاء والسكنات المتخللة
بين حركات الفرس في مقابلة فضل حركة الفلك الاعظم على حركة الفرس لكن فضل
حركات الفلك الاعظم من البكرة الى العشاء ازيد باضعاف كثيرة من حركات الفرس
لان الفلك الاعظم قد تقطع من البكرة الى العشاء قريبا من نصف مقداره ولا شك انه ازيد
من المسافة التي قطعها الفرس من البكرة الى العشاء بالف الف مرة فسكنات الفرس
ايضا ازيد باضعاف كثيرة من حركاته فكان يجب ان لا يظهر حركات الفرس

القليلة من تلك السكنات الكثيرة والمشاهدة تكذب ذلك لانا نرى حركات الفرس في غاية
السرعة ولانا نشاهد سكونا البتة فبطل القول بذلك قال حز الحركة الى قوله ثم الحركة اما بالذات
اقول ثم الحركة اما سريعة كما مر او بطيئة اما مستقيمة واما مستديرة واما مركبة منهما كحركة
العجلة والكرة المدحرجة فان كل واحد منها يقطع مسافة مستقيمة ويدور على نفسها والحركة
المركبة من الحركة المستقيمة والمستديرة تسمى لولبية واختلفوا في انتهاء الحركات المستقيمة
الى السكون فقال افلاطون لا يجب انتهاؤها اليه وقال ارسطو يجب واقوى دلائل افلاطون
انه اذا فرض حجر عظيم نازل وخردلة صاعدة فاذا وصل الحجر الى الخردلة وجب سكون الحجر
على الخردلة لاجل سكون الخردلة وذلك بعيد جدا والجواب انه لا امتناع عقلي
ولا استبعاد عرفي لان كون الشي بعيدا عن الطبع لا يوجب امتناعه والحق ان الحجر يلحق الخردلة
الا بعد ما تغات من الهواء المتحرك بسبب الحجر ويقع زمان السكون قبل وصول الحجر اليها واحتج
اصحاب ارسطو بان مماسة المتحرك نهاية مسافته آنية اذ لو كانت زمانية والزمان منقسم ففي بعض
ذلك الزمان ان كان المتحرك مماسا فذلك البعض زمان المماسة لا المجموع وان لم يكن مماسا فزمان
المماسة هو الباقي لا المجموع وعدم مماسة المتحرك اي مفارقته عن نهاية مسافته ايضا آني اذ لو
كان زمانيا فان تحقق عند الجزء الاول لم يكن للباقي مدخل فيه وان لم يتحقق لم يكن عند عدم المماسة
عدم المماسة هذا خلف وبين آني المماسة وآن عدم المماسة زمان فيه سكون والا يلزم تتالي
الانين ويلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال فيجب انتهاء الحركات المستقيمة الى السكون وهو
المطلوب وهذا البرهان مبني على امتناع تتالي الانات وفيه بحث يجيء في بحث الزمان
قال ثم الحركة الى قوله اقول الحركة اما بالذات او بالعرض لان الحركة ان كانت
حاصلة في المتحرك على الحقيقة فهو متحرك بالذات كالماشي الذي ينتقل من حد الى حد
بنفسه وتلك الحركة حركة بالذات وان كانت الحركة حاصلة فيما يقارن المتحرك فذلك
المتحرك متحرك بالعرض كالجالس في السفينة المتحركة وتلك الحركة حركة بالعرض والحركة
التي هي بالذات اما طبيعية او قسرية او ارادية لان الحركة التي هي بالذات انما تكون لقوة
حاصلة في المتحرك فتلك القوة ان كانت مستفادة من سبب خارج فهي القسرية
كحركة الحجر المرمي الى فوق وان كانت تلك القوة مستفادة من المتحرك فان كانت
مع القصد والشعور بما يصدر عنها فهي ارادية كحركة الصحيح ماشيا وان لم يكن مع
القصد والشعور بما يصدر عنها فهي طبيعية كحركة الحجر من الهواء الى اسفل قال
الكلام الحركة المستديرة بالذات ارادية لان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا
عنه بالطبع ضرورة والحركة المستديرة ان كانت طبيعية يوجب ذلك لان كل نقطة
فرض ان تكون مطلوبة بالحركة تكون مهروبا عنها بتلك الحركة للتجاوز عنها واذا
لم تكن الحركة المستديرة طبيعية لا تكون قسرية لان الحركة القسرية على خلاف الحركة
الطبيعية فلو لم يكن الطبع لم يكن القسر فتعين كون الحركة المستديرة ارادية وهو المطلوب

فان قيل الحركة القسرية ما يكون المحرك خارجيا وهذا اعم من ان يكون للمتحرك حركة طبيعية
او لا يكون فكيف يصح قوله اذا لم يكن طبيعية لا يكون قسرية قلت سلمنا ذلك لكن سنبين
ان كل جسم ليس فيه مبدأ ميل حركة طبيعية لا يقبل ميلا قسريا قال خاتمة الجسم الى
اجزائها اقول الجسم الذي ليس فيه مبدأ ميل حركة لا بالقوة كما يكون للجسم عند كونه
في حيزه لان للجسم حينئذ ميلا ما بالقوة ولا بالفعل كما يكون للجسم عند كونه خارجا
عن حيزه لا يقبل ذلك الجسم ميلا قسريا يتحرك به لان هذا الجسم لو تحرك بالقسر فلا بد
من وقوع تلك الحركة في مسافة وزمان لان الحركة الآنية لا يتحقق بدونهما فلو تحرك
بذلك القسر جسم ذو مبدأ تلك المسافة لتحرك فيها في زمان اطول لمقاومة الميل
الطبيعي الذي في ذلك الجسم فيكون بين زمان عديم الميل وزمان ذي الميل نسبة وليكن
النسبة بالعشر بان يكون زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل ونفرض جسما آخر
فيه ميل اضعف من ذلك الميل بان يكون ميله عشر ذلك الميل يتحرك ذلك الجسم
بذلك القسر في تلك المسافة فيكون زمان حركة ذي الميل الثاني عشر زمان حركة
ذي الميل الاول لكن زمان حركة عديم الميل عشر زمان حركة ذي الميل الاول
فيكون زمان الحركة مع العائق وهو زمان حركة ذي الميل الثاني كزمان الحركة لا
مع العائق وهو زمان حركة عديم المعاوق وهو محال ولو فرضنا جسما
آخر فيه نصف عشر الميل الاول كانت الحركة مع العائق اسرع من الحركة لا مع العائق
وفيه نظر لان هذا اي كون زمان الحركة مع العائق كهو لا معه انما يصح ان لو كان
المقتضي للزمان هو الميل فقط حتى يكون الزمان على نسبة الميل وليس كذلك
فان الحركة من حيث هي ايضا تقتضي قدرا من الزمان سواء كان هناك ميل اولا والميل
يزيد على ذلك فلا يلزم مساواة الحركتين لان ميل ذي الميل الثاني اذا كان عشر ميل
ذي الميل الاول يكون زمانه عشر زمانه مع زيادة زمان تقتضيه نفس الحركة
وفي هذا النظر نظر لان الزمان متشابه الاجزاء فاستناد بعض اجزائه الى الحركة
دون بعض وكذا اسناد بعض اجزائه اليها دون المعاوقة وبالعكس تخصيص
بلا مخصص والحق عند المصنف انه علم بالاستقراء ان ما لا ميل فيه من الاجسام
كلطيفه ادرك انه لا يقبل الميل القسري والفقه فيه ان الشيء انما يتأثر عن الغاسر
اذا كانت لذلك الشيء مقاومة مع القاسر اما اذا لم يكن له مقاومة ما فلا يتأثر
عنه كما في الصوف المنفوش اذا ضرب بالسيف فانه لا ينقطع وفيه نظر اذ
ليس شيء عند نا من الاجسام الا وفيه ميل صاعد او هابط فالاستقراء ساقط
والعطف والاولية فيها ميل هابط بالضرورة اذا خليا مع طبيعتها ولا نسلم
ان ما لم يكن له معاوقة ما فلا يتأثر قوله كما في الصوف المنفوش قلنا المثال
لا يثبت القضية الكلية واشتمال معاوقة ما عن الصوف المنفوش ممنوع

علة

وايضا معاوقة ما ليست على التاثير فان الحجر اذا ضرب بالسيف لا ينقطع قال
الفصل الرابع في الزمان الى آخر البحث الاول اقول هذا الفصل في الزمان وفيه
ثلثة ابحاث البحث الاول الزمان موجود لانا نعلم بالضرورة ان من الحوادث ما
ماضيا كان او مستقبلا وانكاره مكابرة لا يستحق الجواب وانكر وجود الزمان
في الاعيان قوم من الاوائل واحتجوا عليه بوجوه ثلثة قال لو كان الزمان موجودا
لما كان قار الذات وهو الذي توجد اجزاؤه معا ولا مقتضي الاجزاء وهو ان يكون
غير قار الذات فلا يكون الزمان موجودا لخلوه عنهما اما الاول وهو ان لا يكون
الزمان قار الذات فلانه لو كان قار الذات يلزم ان يكون هذا اليوم ويوم
الطوفان معا فيكون الحادث في يوم الطوفان جاريا في هذا اليوم وهو محال
واما الثاني وهو ان لا يكون الزمان مقتضي الاجزاء فلانه لو كان مقتضي الاجزاء في
لصدق ان جزءا من الزمان كان موجودا ولم يبق الآن وان جزءا منه يحصل
بعد والآن لم يحصل والآن والقبل والبعد امور يلحق الزمان فيلزم منه
وقوع الزمان في الزمان وهو محال وفيه نظر لان تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض كتقدم الماضي على الحاضر وتأخر اجزاء الزمان بعضها عن بعض كتأخر
المستقبل على الماضي انما يكون من ذات الاجزاء كتقدم الواجب على ما سواه لا بزمان
آخر كما بيناه في اقسام التقدم فان قلت ان كل زمان معين فهو حادث فيكون
عدمه قبل وجوده فيلزم ان يكون للزمان زمان آخر قلت الزمان الحادث
عدمه في الزمان السابق عليه لا هو وكذا الزمان السابق عدمه في السابق عليه لا هو
وهكذا الى غير النهاية ولا يلزم منه ان يكون للزمان زمان لغو ب الزمان
اما الماضي او المستقبل او الحال وليس شيء منها موجودا في الخارج فلا يكون
الزمان موجودا اما الماضي والمستقبل فظاهر انهما غير موجودين واما الحال
فلانه لو كان موجودا الكان اما منقسما او لا يكون والاول باطل لانه حينئذ لا يكون اجزاؤه
معا لكون الزمان غير قار الذات فلا يكون الجزء فرضناه موجودا وكذا الثاني
وهو ان لا يكون الحال منقسما باطل والا لزم تركب الزمان من اجزاء لا تتجزى
ولزم تركب الجسم منها لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة وهو محال
والجواب ان الانقسام الوهمي لا يوجب ان لا يكون الذي فرضناه موجودا
موجودا وعدم الانقسام بالفعل لا يستلزم الجزء الذي لا يتجزى ج لو كان الزمان
موجودا لكان واجبا بذاته والتالي باطل وكذا المقدم اما الملازمة فلان
الزمان لو كان موجودا يكون عدمه ممتنعا لانه لو كان عدمه ممكنا لما لزم من فرض
المحال وقد لزم من فرضه المحال لانه لو تحقق عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده
بعدية لا توجد مع القبل وهذه البعدية لا تتحقق الا عند تحقق الزمان فيلزم من

عدم الزمان وجود الزمان فيكون عدمه ممتنعا واذا كان عدم الزمان ممتنعا كان
وجود الزمان واجبا واما ثانيا فلان كل جزء من اجزاء الزمان حادث
والمجموع متقوم بالاجزاء فيكون الزمان مفتقرا الى الاجزاء الحادثة فيمتنع ان يكون
الزمان واجبا وفيه نظر لان الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي بعد الزمان
الماضي ضرورة فلو وقع شيء في الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي يكون ذلك
الشيء بعد الزمان الماضي ولا يلزم عند تحقق هذه البعدية تحقق الزمان لان الآن
ليس زمانا بل طرف له فكذا هاهنا يقع عدم الزمان في آن هو نهاية للزمان
وبداية الحالة المستمرة ولئن سلمنا ذلك لكن الواجب بذاته هو الذي يلزم
من مجرد عدمه محال وليس هاهنا كذلك فان المحال انما لزم من فرض عدم الزمان
بعد كونه موجودا لا مطلقا اي لا من نفس عدم الزمان فقط فجاز ان يكون لزوم
المحال من هذا القيد يعني بعد كونه موجودا وفيه نظر اذ يلزم منه ان يكون
للزمان دائم الوجود لامتناع عدمه بعد وجوده قال البحث الثاني الى
قوله وعارضوا اقول البحث الثاني في ماهية الزمان اختلفوا في حقيقته
فزعم قوم ان الزمان جوهر وذهب الاكثرون الى ان الزمان عرض اما الاولون وهم
الذين يقولون الزمان جوهر فمنهم من قال انه جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني
واجب الوجود بذاته ومنهم من زعم ان الزمان فلك معدل النهار واما الاخرون وهم
الذين يقولون الزمان عرض فقال بعضهم انه حركة معدل النهار اي حركة الفلك
الاعظم وذهب بعضهم الى ان الزمان مقدار الحركة وهو مذهب ارسطو
واتباعه المتاخرين وذهب بعضهم الى ان الزمان مقدار الوجود وهو مذهب
ابي البركات البغدادي احتج الاول وهو من قال ان الزمان جوهر مجرد
واجب بذاته بما ذكر في الشبهة الثالثة من البحث الاول من هذا الفصل وجوابه
قد عرفت ثمة فلا نعيده هاهنا واحتج الثاني وهو من زعم ان الزمان فلك معدل
النهار بان معدل النهار محيط بجميع الحوادث اي بجميع الاجسام والزمان
ايضا محيط بجميع الحوادث فالزمان معدل النهار وضعف هذا الاحتجاج
ظاهر لان هاتين المقدمتين موجبتان في الشكل الثاني وهو لا ينتج من موجبتين
واحتج الثالث وهو من قال ان الزمان حركة معدل النهار بان الزمان مشتمل
على الماضي والمستقبل والحركة ايضا مشتملة على الماضي والمستقبل فالزمان هو الحركة
وهما ايضا موجبتان في الشكل الثاني فلا تنتجان واحتج ارسطو على ان الزمان مقدار
للحركة بان الزمان قابل للمساواة والمفاوتة اي الزيادة والنقصان فالزمان
كم لان الكم ما كان قابلا لها فهو كم وليس كما منفصلا لاشتماله على الفصل المشترك
وهو الآن وليس مقدار الذات لانه لو كان الزمان مقدار الذات لكان اليوم مع الماضي

امام

والمستقبل وذلك محال والكم لا بد له من مادة اي محل هو مقدارها لان الكم مقدار المحل والزمان
ليس مقدارا للمسافة لان المختلفين في هذا المقدار الذي هو الزمان كالحركة السريعة والبطيئة
قد يستويان في المسافة وبالعكس اي المختلفين في المسافة قد يستويان في هذا المقدار
كالمتحركين لصدق في ساعة فرسخا والاخر فرسخين واذا كان كذلك لا يجوز ان يكون الزمان
مقدار المسافة اذ لا يجوز ان يكون لمادة واحدة مقداران مختلفان ولان
يكون مقدار واحد مقدار المادتين مختلفتين في الكبر والصغر وايضا الزمان ليس
مقدار مادة المتحرك والا لكان الابطأ اعظم حجما لكون هذا الزمان اي الزمان فيه
اعظم لان زمان الحركة البطيئة يكون اعظم وذلك باطل فالزمان مقدار لشيء اخر
غير قار الذات اذ لو كان المقدار مقدار الشيء قار الذات لكان الزمان ايضا
قار الذات لان مقدار القار يجب ان يكون قارا فيكون الزمان ايضا غير قار الذات
وغير القار هو الحركة فالزمان مقدار الحركة وليس الزمان نفس سرعة الحركة وبطوها
لان الحركة تساوي جزء الحركة في السرعة والبطوء وتخالفه في هذا المقدار الذي
هو الزمان فالزمان مقدار الحركة غير سرعتها وبطئها وهو المطلوب وفيه نظر
لا نسلم ان كل ما يقبل المساواة والمفاوتة يكون كما وانما يكون كذلك ان لو كان قبوله
ذلك لذاته اما لو كان لغيره فلا ولم قلتم بان الزمان كم بالذات اذ من الناس من قال
انه من مقولة متى كما بينا قال وعارضوا الى قوله هذا غاية تقرير كلامهم اقول
وعارضوا احتجاج ارسطو بوجوه ثلثة أ لو كان الزمان مقدار الحركة
فلو فرض عدم الحركة اصلا لكان عدمها بعد وجودها بعدية بالزمان ويلزم تحقق
الزمان بعد عدم الحركة فيلزم مقدار الشيء اي الزمان مع عدم الشيء اي الحركة
وذلك محال وجوابه مثل ما ذكرنا في الشبهة الثالثة من انه يجوز وقوع عدم الحركة
في الآن الذي هو نهاية الزمان وبداية الحالة المستمرة فلا يلزم وقوعه في الزمان
ب ان الزمان ليس مقدارا للحركة بمعنى الاتصال المعقول اذ لا وجود للحركة
بهذا المعنى كما قررناه والحركة بمعنى التوسط بين المبدا والمنتهى آنية لانه يصح ان
يقال للمتحرك في كل آن يفرض انه في حد وسط لم يكن قبله ولا بعده فيه ولا
شيء من الآنيات بزماني فلا يكون الزمان مقدارا للحركة اذ لا مقدار لها حينئذ وجوابه
ان الزمان مقدار للحركة بمعنى الاتصال والحركة بهذا المعنى انما تكون في الذهن
فمقدارها ايضا في الذهن ولا معنى للزمان الموجود الا الآن الذي يفعل بسيلانه
امتداد الزمان كما انه لا معنى للحركة الموجودة الا التوسط الذي يفعل بسيلانه
امتداد الحركة ج ان الله تع كان موجودا قبل الآن ويكون موجودا بعد الآن
وهو موجود مع الآن وكذلك الاجسام باقية مع الازمنة كما كانت الحركة موجودة
مع الازمنة فيكون اضافة الوجود الى الزمان كاضافة الحركة الى الزمان

صح المقدار

صح لا ذاتا له

فليس كون الزمان من عوارض الحركة اولى من كونه من عوارض الوجود والجواب ان المقدار
والامتداد لا يمكن الا لما له اجزاء مترتبة قارة او غير قارة والوجود من حيث هو الوجود
ليس له اجزاء مترتبة فلا يمكن له المقدار والامتداد بل لو كان للوجود اجزاء لكان
تلك الاجزاء لبقائه لكن البقاء عبارة عن ثبوت الشيء في الحالة الثانية بعد ثبوته
في الحالة الاولى فيكون البقاء متوقفا على الزمان فلو كان الزمان مقدارا للوجود
بان كانت الاجزاء لبقائه لتوقف عليه ولزم الدور فلا يكون الزمان مقدارا
الوجود واحتج ابو البركات على ان الزمان مقدار الوجود بان ما يكون في الزمان
لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان كالمجردات
لا بد وان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وجوابه ما
مر الان فلا نعيده قال هذا غاية تقرير كلامهم الى آخر البحث اقول
قال المصنف هذا المذكور غاية تقرير كلام الاولين والآخرين في الزمان والحق ان
الزمان مقدار الحركة بالدليل الذي ذكره ارسطو وتحقيقه ان الحركة اعني تغير احوال
الموجودات لها اجزاء لا يكون الا على التراخي ووقوع كل واحد من تلك الاجزاء
عن وقوع الآخر تخيلا يحصل منه مقدار في العقل فذلك المقدار الحاصل بالتراخي تراخيا
هو الزمان فان قيل هاهنا شبه ثلث يدل على ان الزمان ليس مقدارا للحركة
ا انا نعلم بالضرورة ان كل جزء من اجزاء الحركة يقع في حالة والجزء الذي بعد ذلك
الجزء يقع في حالة اخرى بعد تلك الحالة فيكون تلك الحالات سابقة على اجزاء الحركة
ولا معنى للزمان الا تلك الحالات المتعاقبة وح يلزم كون الزمان سابقا على الحركة
فالزمان ليس مقدارا للحركة لانه لو كان مقدارا لها لما تقدم عليها بالضرورة ب
اذا ابتدأت الحركة السريعة والحركة البطيئة معا في مسافة معينة وتركتا معا فهما
متساويان في الزمان لتطابق ابتدائهما وانتهائهما ويختلفان في المقدار لان
مقدار الحركة البطيئة بعض مقدار الحركة السريعة ضرورة لكون مسافتها بعض
مسافة الحركة السريعة واذا اختلفتا في مقدار الحركة دون الزمان لا يكون
الزمان مقدار الحركة ج لو كان الزمان مقدارا للحركة فلو لم يوجد شيء من
الحركات اصلا لوجب ان لا يوجد الزمان قطعا وذلك ضروري البطلان لان
الحالات المتعاقبة اعني الزمان ضرورية الثبوت سواء وجد شيء من التغيرات
اعني الحركة او لا يوجد قلت الجواب عن الشبهة الاولى انا لا نسلم ان هناك
غير اجزاء الحركة حالات اخرى بل هي من الوهميات اذ لو كانت تلك الحالات
متحققة في الخارج لزم ان يكون لها حالات اخرى تقع تلك الحالات فيها بعين
ما ذكرتم في اجزاء الحركة بان نقول نعلم بالضرورة ان كل حالة من الحالات تقع
في حالة اخرى والتي بعدها في حالة اخرى بعدها وعلى هذا القياس ويلزم

وفيه نظر لانا لا نسلم ان تلك الحالات المعتبرة في الزمان زمانية حتى يحتاج الى حالات اخرى زمانية
بل اعتبارها في الزمان لا يحتاج الى حالات اخرى لجواز ان يكون تلك الحالات بعينها هذه الحالات لان
الزمان لا يحتاج الى زمان آخر صح

٦٢

التسلسل والجواب عن الثانية ان للحركة مقدارين مقدار بحسب المسافة لانطباق
الحركة على المسافة وهو لا يكون الا بعد المسافة وذلك المقدار للحركة بالعرض لا بالذات
لانه بسبب المسافة ومقدار آخر بحسب تراخي وقوع كل واحد من اجزاء الحركة عن وقوع الآخر
تراخيا يحصل منه مقدار في العقل وذلك المقدار لذات الحركة لان الحركة من حيث هي
تقتضي ذلك المقدار لما مر ان اجزاء الحركة لا تقع الا على التراخي فالزمان هو
المقدار الثاني لا المقدار الاول والمقدار الثاني في الحركة السريعة والبطيئة واحد
وفيه نظر اذ الحركة كما تقتضي المقدار الاول بسبب المسافة تقتضي المقدار الثاني
بسبب التراخي فاختصاص احدهما بالعرض دون الآخر تخصيص بلا مخصص والجواب
عن الثالثة النزاع يحقق التالي وهو قوله لوجب ان لا يوجد الزمان قطعا على تقدير
تحقق المقدم وهو عدم وجدان شيء من الحركات قوله وجود الزمان ضروري قلنا
لا نسلم ذلك بل هو من الوهميات وفيه نظر هذا ما تقرر عند المصنف في الزمان
قال البحث الثالث الى قوله اقول هذا البحث في ان للزمان بداية ام لا فقال
المليون نعم وقال الحكماء لا واحتج الحكماء على قدم الزمان بوجوه ثلثة ا
لو كان الزمان حادثا لكان عدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست نفس العدم لان العدم
الذي هو قبل كالعدم الذي هو بعد وليس القبل بعد وليس هذه القبلية سلبا
محضا لانها نقيض اللاقبلية واللاقبلية عدمية لكونها محمولة على العدمات وليست
هذه القبلية جوهرا لانها لا تقوم بنفسها ضرورة بل لا يكون قبل فلهذه القبلية موضوع
قديم والا وان لم يكن لهذه القبلية موضوع قديم لكان قبل كل حادث حادث لانه
موضوعها لو كان حادثا لكان عدم ذلك الموضوع سابقا على وجوده فيلزم قبلية
اخرى وموضوع اخر بعين ما ذكرنا فان كان ذلك الموضوع الثاني قديما فذاك وان لم
يكن قديما فيلزم قبلية اخرى وموضوع اخر فيلزم ان يكون قبل كل حادث حادث
وتلك الحوادث يمتنع ان يكون في آنات لامتناع تتالي الآنات لانه يستلزم الجزء
الذي لا يتجزى فتلك الحوادث زمانية ولزم قدم الزمان وفيه نظر اذ تقديمنا
ان نقيض العدمي لا يجب ان يكون وجوديا بل جاز ان يكون هو ايضا عدميا كالعمى
واللاعمى ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون محل القبلية الا ان الذي هو بداية
الزمان ونهاية الحالة المستمرة وتلك الحالة يكون قديمة فلا يلزم قدم الزمان
ب لو كان الزمان حادثا لكان لله تعالى سابقا عليه لامتناع ان يكون الله تعالى
مع الزمان لان ما مع الحادث حادث وذلك السبق يجب ان يكون بالزمان اذ لو لم يكن
بالزمان لكان وجوده تعالى مع وجود الزمان الحادث ولزم حدوثه تعالى وذلك السبق الزماني
حاصل دائما فالزمان متحقق دائما والجواب لا نسلم ان السبق لو لم يكن بالزمان
لكان وجود الباري والزمان معا بل يكون وجود الباري مع الحالة المستمرة

او وجود النهاية ان للزمان

ج لو كان الزمان حادثا يمكن فرض حركة قبل الزمان بعشر دورات وكذا يمكن فرض حركة زايدة او ناقصة من عشر دورات فيكون قبل وجود الزمان امتداد يقع فيه هذه الحركات ويقبل الزيادة والنقصان وذلك الامتداد هو الزمان فالزمان يلزم ان يكون موجودا قبل وجوده وهو محال فحدوث الزمان محال فلزم قدمه والجواب انا بيّنا ان الزمان مقدار الحركة فلو لم يكن الحركة لم يكن الزمان ولو فرضت الحركة لزم الزمان لان الحركة ملزوم مساوٍ للزمان فلا يلزم وجود الزمان قبل وجوده واحتج المليين على حدوث الزمان بان الزمان فعل الفاعل المختار ولان الزمان ممكن لتركيبه من الحوادث فيكون مستندا الى الله تعالى والله تعالى فاعل بالاختيار كما سنبين فيكون الزمان فعل الفاعل المختار فيكون حادثا لما سنبين وهو المطلوب **قال** خاتمة الى اخرها **اقول** هذه خاتمة بحث الزمان نذكرها ههنا امران احدهما يتفرع على الزمان يعني حصوله يتفرع على حصول الزمان وهو انه اذا وجد الزمان وفرض فيه فصل كان ذلك الفصل طرفا للزمان وحصول الطرف للزمان اما بالزمن او باختلاف الزمن والثاني اي الآن الثاني يتفرع عليه الزمان يعني هو اصل للزمان لان الزمان منطبق على الحركة والموجود من الحركة المتوسط بين المبدا والمنتهى الذي يفعل بسيلانه امتداد الحركة وكذا المنطبق على المتوسط آن موجود يفعل سيلانه امتداد الزمان وفيه نظر اذ للخصم ان يقول لا نسلم وجود الآن في الاعيان حتى لا يتم هذا وههنا ابحاث كثيرة فاطلبها من اللطايف **قال** الفصل الخامس الى قوله ثم القوة **اقول** قد ذكر المصنف القوة والخلق في هذه الصحيفة لانهما ايضا من الامور التي ليست محسوسة اولا لفظ القوة وضع اولا للمعنى الذي به يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة وهو المتعارف المشهور ثم نقل الى مبدا به يتمكن الحيوان من افعال شاقة وهو القدرة والقدرة صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك ونقل لفظ القوة الى لازم ما به يتمكن الحيوان من افعال شاقة وهو ان لا ينفعل لان التمكن من الافعال الشاقة يستلزم عدم الانفعال ضرورة ثم نقل الى وصف المؤثر به الذي هو كجنس القدرة ووصف المؤثر به هو الذي يعرفونه بانه مبدا التغيير من شيء في غيره من حيث هو غيره كالحرارة التي في النار فانها مبدا التغير من شيء وهو النار في غيرها وهو الماء والحطب وغيرهما وانما قال كجنس القدرة لاحتمال ان يكون عرضا عاما وانما قال من حيث هو غيره لان الشيء الواحد ربما صار مبدا التغير في صفة من نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج يكون مباشرة في الحقيقة في اخر لا في نفسه فلهذا ذكر هذا القيد ليخرج ذلك ونقل ايضا لفظ القوة الى لازم القدرة ولازم القدرة امكان حصول الشيء بدون الحصول وذلك الامكان مقابل للحصول بالفعل وهو المتعارف عند الحكماء والمهندس يسمى الخط الذي

يساوي مربعه مربعي الخطين الاخرين في قوتهما فيقول هذا الخط في قوة هذين الخطين كما يكون خط خمسة اذرع وخطان يكون احدهما ثلثة اذرع والاخر اربعة اذرع فان مربع الاول اعني حاصل ضربه في نفسه وهي خمسة وعشرون يساوي لمربعي ثلثة واربعة وهما تسعة وستة عشر واذا عرفت القوة بالمعاني المذكورة عرفت القوي لان القوي ما له القوة ومقابل القوي بالقوة الاولى الضعيف وهو الذي لا يتمكن من مزاولة افعال شاقة ومقابله بالقوة الثانية العاجز لان العجز في مقابلة القدرة فالعاجز في مقابلة القادر ومقابل القوي بالقوة الثالثة التي هي عدم الانفعال سهل الانفعال ومقابل القوي بالقوة الرابعة التي هي وصف المؤثر غير المؤثر ومقابله بالقوة الخامسة التي هي الامكان الضروري لان مقابل الامكان هو الضرورة ومقابل القوي بالقوة السادسة ان لا يكون الخط بالوصف المذكور كمربع خمسة ومربعي اثنين وثلثة **قال** ثم القوة الى قوله واما الخلق **اقول** ثم القوة التي هي وصف المؤثر به اما ان يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما لا مع القصد او مع القصد فهذه اربعة اقسام الاول وهي القوة التي يكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد هي الطبيعة والثاني وهو القوة التي يكون مصدرا لافعال مختلفة من غير قصد هي النفس النباتية التي تكون في النبات والحيوان فانها مبدا للافعال المختلفة كالتغذية والتنمية والثالث وهي القوة التي يكون مصدر الفعل واحد مع القصد هي النفس الفلكية التي بها يتحرك الفلك حركة واحدة على نهج واحد والرابع وهي القوة التي يكون مصدرا لافعال مختلفة مع القصد هي النفس الحيوانية المسماة بالقدرة والمشهور في هذا التقسيم ان القوة اما لا مع الشعور او مع الشعور وما ذكرنا من انها اما لا مع القصد او معه اولى منه لان فعل الطبيعة الجسمية في الحيوان مثلا اذا سقط من موضع مع الشعور وليست نفسا فلكية وهذا التقسيم يقتضي ذلك وفيه نظر اذ المفهوم من التقسيم المشهور ان الشعور له مدخل في صدور الفعل وما ذكره من النقض ليس كذلك ثم قيل القدرة مع الفعل لا قبله ولا بعده وقيل ان القدرة ليست قوية على الضدين يعني الفعل والترك وتحقيق هذين القولين انه ان اريد بالقدرة القوة العضلية فقط وهي التي بها يتمكن الحيوان من الحركة والسكون عند انضمام الارادة الجازمة اليها فلا شك ان القدرة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل وقوية على الضدين وان اريد بالقدرة قوة مستجمعة لشرائط المؤثرية فهي كما قيل ان القدرة مع الفعل لا قبله ولا بعده وليست بصالحة للضدين لانها لو كانت قبل الفعل او بعده يلزم التخلف ولو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع الاثر عند علته التامة **قال** واما الخلق الى اخره **اقول** واما الخلق فهو ملكة يصدر عنها افعال بسهولة بلا تقدم روية

لكن ملكة الكتابة فانه يصدر عنه كتابة الحروف من غير روية بخلاف ملكة كالحسن وقوله
يصدر عنها افعال بسهولة احتراز عن القدرة اذ الخلق ليس نفس القدرة لان نسبة القدرة
الى الضدين سواء بخلاف الخلق لان نسبته الى اثره اولى ولذلك يصدر عنه بسهولة
وقوله بلا تقدم روية احتراز عن قوة الفعل فان الخلق ليس نفس الفعل اذ قد يكون الفعل
تكلفا وهو الذي يكون مع تقدم روية كالبخيل اذا رام الكرم تكلفا والفضائل
الخلقية اصولها ثلثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموع هذه الثلثة العدالة
والشجاعة ملكة تصدر بها الافعال عن النفس في الامور الهائلة بالراي والثبات
والعفة ملكة تصرف بها الانسان عن الشهوات بالراي وتتمكن من تركها والحكمة
ههنا ملكة تصدر بها الافعال النافعة عن الانسان بالراي ولا تضاد وكل واحد
من الاخلاق الثلثة محتوش بطرفين رديين افراطا وتفريطا لان الخلق الحسنة
ملكة متوسطة بين رذيلتي الافراط والتفريط فيكون الاطراف رذايل لما فيها
من الافراط والاوساط فضائل لما فيها من التعادل فالشجاعة محتوشة بالتهور
والجبن لان الشجاعة اذا بلغت في الزيادة غايتها سمي تهورا وهو تجرد على
على صدور الافعال في الاهوال بدون الراي واذا بلغت في النقصان غايتها
سمي جبنا وهو تجرد على السكون والاحتراز والعفة محتوشة بالخمود والفجور
لان العفة اذا بلغت غايتها في الزيادة سمي خمودا وهو تجرد على السكون في
طلب اللذات واذا بلغت غايتها في النقصان سمي فجورا وهو تجرد على الاضطراب
في طلب الشهوات والحكمة محتوشة بالجربزة والغباوة لان الحكمة اذا بلغت
غايتها في الزيادة سمي جربزة وهي التي تصدر بها الافعال عن النفس بالمكر
والحيلة من غير انصاف واذا بلغت غايتها في النقصان سمي غباوة وهي
التي تصدر بها الافعال بدون الراي على الوجه الضار والمراد بالحكمة
التي هي من الفضائل الخلقية ملكة يصدر عنها افعال متوسطة بين الجربزة
والغباوة لا الحكمة العملية المقابلة للحكمة العلمية والحكمة العملية هي العلم
بالامور التي وجودها من اعمالنا واختيارنا وقد تتركب بعض هذه الاخلاق يكون مركبا
مع بعض فيحصل اخلاق كثيرة كما هو مذكور في كتب الاخلاق قال
الصحيفة الرابعة الى اخر الفصل الاول اقول هذه الصحيفة فيما يتعلق بالادراك
والمدرك وفيها ستة فصول الاول في الكيفيات قد مر تعريف الكيف في صدر الكتاب
من انه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة لذاته والمشهور ان انواع الكيف اربعة
النوع الاول الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة كالبياض والحلاوة فان كانت
هذه الكيفيات اي المحسوسة راسخة كحمرة الدم وصفرة الذهب سميت انفعاليات
والا اي وان لم تكن الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة راسخة كحمرة الخجل

65

بالانفعال

وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت بالانفعالات والانفعاليات لانفعال
الحواس عنها النوع الثاني الكيفيات المختصة بذوات الانفس فان كانت راسخة
سميت ملكة كالادراك والاخلاق وان لم تكن راسخة سميت حالة كغضب الحليم
النوع الثالث الاستعداد نحو الانفعال ويسمى لا قوة طبيعية كالممراضية واللين
او نحو اللاانفعال ويسمى قوة كالمصحاحية والصلابة النوع الرابع الكيفيات المختصة
بالكميات واختصاصها اما بالكميات المتصلة كالتثليث والتربيع والاستقامة
والانحناء واما بالكميات المنفصلة كالزوجية والفردية والمنطقية والصممية
ووجه الحصر في الانواع الاربعة ان الكيفيات لا تخلو من ان تكون مختصة
بالكميات اولا فان كان الاول فهو النوع الرابع وان كان الثاني فلا يخلو من
ان يكون استعدادا نحو الكمال او يكون نفس الكمال فان كان الاول فهو
النوع الثالث وان كان الثاني فهو الثاني وانما قال فهذا القسم نفس الكمال
لانهم سموا كل صفة وجودية كمالا وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه كمالا كونه مختصا
بذوات الانفس حتى يكون هو النوع الثاني قال الفصل الثاني الى قوله
وعارضهم اقول هذا الفصل في الامور النسبية وهي مفهومات يكون
تعقلها بالقياس الى الغير بخلاف الامور التي لا يمكن تعقلها الا باعتبار ما ليس في
محلها كالابوة مثلا فانه لا يمكن تعقلها الا باعتبار الابن والمشهور ان المقولات
النسبية سبع آ الاضافة ب الاين ج متى د الوضع ه الملك
و الفعل ز الانفعال وقد مر تعريفها في صدر الكتاب فلا نعيدها
واضطربت الاقوال في حقيقة الامور النسبية فقالت الفلاسفة انها وجودية
وذهب اكثر المتكلمين الى انها عدمية واحتجت الفلاسفة بان كون السماء فوق امر
حاصل في نفس الامر سواء وجد الفرض والاعتبار او لا وليس كون السماء فوق
عدميا لصدق نقيضه وهو اللافوقية على المعدومات ولان الشيء قد لا يكون
فوقا ثم يصير فوقا وما لم يكن ثم وجد لا يكون عدميا فيكون كون السماء فوق وجوديا
ويكون زايدا على الذات فان كونه سماء اعني جوهرها غير معقول بالقياس الى الغير
وكونها فوقا معقول بالقياس الى الغير فهو اذا عرض زايد على الذات وفيه
نظر لانك قد عرفت ان نقيض العدمي لا يجب ان يكون وجوديا والحيوان قد لا
يكون اعمى ثم يصير اعمى مع ان العمى عدمي فقولهم لا يكون الشيء فوقا ثم يصير
فوقا فيكون وجوديا لا يتم وفيه بحث يعرف مما مر قال وعارضهم
الى قوله هذا غايته اقول المتكلمون عارضوا الفلاسفة بوجوه ثلثة فا
لو كانت الامور النسبية وجودية لكانت في محل لكونها اعراضا وحلولها في
المحل نسبة بينها وبين المحل فكانت غيرها لان النسبة غير المنتسبين وذلك

الغيرا الحلول الثاني يكون اتصافا لا في المحل ويكون حلول الحلول زايدا على الحلول وتسلسل
وجوابه ان حلول الحلول نفس الحلول كما مر في وجوب الوجود وغيره فلا يلزم التسلسل
وفيه نظر لان حلول الشي في المحل يستحيل ان يكون نفس ذلك الشي لان تحقق الشي في نفسه
متقدم على حلوله في غيره ضرورة وتقدم الشي على نفسه محال ب كل حادث يحدث
فان الله تعالى مع ذلك الحادث فلو كانت المعية وجودية لزم حدوث صفة في ذات الله تعالى
وهو باطل وفيه نظر اذ جاز ان يكون المعية وجودية اعتبارية فلا يلزم حدوث
شي في ذات الله تعالى لا يقال لم لا يجوز ان يكون تلك المعية قايمة بذلك الحادث لا بذات
الله تعالى لانا نقول المعية من الطرفين فمعية الله تعالى قائمة به ضرورة لامتناع قيام صفة الشي
لغيره ج لو كانت النسبة وجودية لما وجدت والا لزم تقدمها على نفسها وهو
محال وانما قلنا ذلك لان النسبة لو وجدت لكان حصولها بعد وجودها لما عرفت انها اضافة
بين وجودها وما هيتها وتلك الاضافة سابقة على كونها موجودة بالفعل فلزم
تقدم الشي على نفسه والجواب ان يقال ان اريد بالنسبة النسبة الكلية
التي تشترك فيها النسب فلا نزاع في امتناعها في الخارج لان كل موجود في
الخارج فهو متشخص وان اريد بها افراد النسبة فجاز تقدم بعضها على بعض
وح جاز تقدم حصول وجود كل نسبة لما هيتها على تحققها فلا يلزم تقدم
الشي على نفسه قال هذا غاية كلامهم الى آخره اقول قال المصنف
هذا الذي ذكرنا غاية تقرير كلام الفريقين وتحقيق هذا الموضع من جملة المهمات
اذ يبنى عليه كثير من المطالب الشريفة مثل الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والشي
الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا وغيرهما فنقول ان الامور النسبية بعضها عدمية
وبعضها وجودية لكن كلها اعتبارية اما البعض العدمي فكاينا في فانه الذي
لا يجتمع مع الآخر واما البعض الوجودي فكالمع فانه عبارة عن شي موجود عند
كون الآخر موجودا اما كل النسبة اعتبارية فلانك قد عرفت ان الامر النسبي
ما يكون تعقله مخصوصا بالقياس الى الغير اي باعتبار ما الغير محله فح لو لم
يتعقل ذلك الغير لما امكن تعقل الامر النسبي فيتوقف تعقل الامر النسبي
على تعقل ذلك الغير فيلزم ان يكون لذلك الغير اولشي من صفات ذلك الغير
مدخل في تعقل ذلك المفهوم النسبي لان ما ذكرنا من الذاتيات وعلاماتها
لان علامة ذاتي الشي ان لا يمكن تعقل مفهوم ذلك الشي بدونه كالسقف
للبيت فانه لا يمكن تعقل البيت بدون تعقل السقف ومعلوم ان الشي
او صفته مع شي آخر مباين لهما او مع صفته لا يلتئم منهما مفهوم حقيقي
يعني ان الشي مع شي آخر مباين له لا يلتئم منهما مفهوم حقيقي وان صفة الشي
مع شي آخر مباين للصفة لا يلتئم منها مفهوم حقيقي وان الشي صفته

لا يلتئم منها مفهوم حقيقي بل لو حصل مفهوم فانما يكون باعتبار العقل وتاليفه كما ان
مفهوم الاب انسان حصل من نطفته آخر من نوعه من حيث هو كذلك مجرد كونه انسانا
ليس بمعنى الاب بل كونه انسانا مع حصول الآخر من نطفته وحصول آخر من نطفته صفة للآخر
لا للاب والعقل الف من مجموعها الى مجموع الانسان حصول آخر من نطفته معنى الابوة
فصفة الابوة للاب ليست كصفة البياض والكتابة للاسود والكاتب لان البياض
والكتابة لا يفتقران في تعقلهما اذا نسبا الى ما هو في غير محلهما بل كل واحد منهما حاصل
في محله معها وكان مفهوم القرب شي يكون البعد منه ونسبة العرب يسيرا فيكون البعد
يسيرا صفة للبعد لا للقرب وقد الف العقل من التي وهذه الصفة صفة القرب
وكذا المع فانه شي موجود عند كون الآخر موجودا وكون الآخر موجودا صفة للآخر
وقد الف العقل منها صفة المع وعلى هذا الكلام نسبي من ضرب كالفوق مثلا فان مفهومه
شي بعيد عن محيط العالم اقل من بعد ما يحاذيه وكون بعد الشي اقل صفة لبعد
الشي وكون بعد ما يحاذيه اكثر صفة لما يحاذيه وقد الف العقل من المجموع معنى
الفوق ثم قال هذا غاية هذا البحث قال الفصل الثالث الى آخره اقول هذا
الفصل في امتناع انتقال العرض احتجوا عليه بوجهين الف العرض هو الموجود
الذي لا يتحقق وجوده التشخصي الا بشي يحل فيه وذلك المحل لا يكون مبهما
اذ المبهم من حيث هو المبهم لا يوجد في الخارج لان كل ما وجد في الخارج فهو معين
فلا يكون المبهم محتاجا اليه للموجود في الخارج لان ما يحتاج اليه الموجود في الخارج
يجب ان يكون موجودا في الخارج فالعرض اذا لا يتحقق وجوده التشخصي الا بمحل
بعينه فيحتاج العرض في وجوده الى المحل فاذا انتقل عن المحل بطل وجوده
التشخصي فلا يمكن الانتقال على العرض حال الوجود وهو المطلوب وللقايل ان
يقول سلمنا احتياج العرض الى محل معين لكن لما ذا يلزم احتياجه الى
محل بعينه لجواز ان يحتاج الى محل معين لا الى محل بعينه والمفيد هذا
وفيه نظر لان العرض يحتاج الى المحل ضرورة فلو لم يحتج الى محل بعينه فاحتاج
الى محل لا بعينه وهو مبهم فاحتاج الى محل مبهم على تقدير عدم احتياجه اليه
هذا خلف ب تعين العرض بموضوعه المعين كما بينا في باب التعين
فيمتنع انتقاله الى غير الموضوع المعين لان انتفاء التعين يوجب انتفاء
الوجود لان التعين لازم للوجود الخارجي وجوابه ما بينا في فصل
التعين ان تعين الاعراض ليس بمحالها لجواز ان يكون علة التعين
حاله في محل التعين لا حالا فيه ولا محلا له وفيه نظر عرفته قال المصنف هنا
ما ذكره والاولى ان يقال لو انتقل العرض من محل الى محل آخر فحالة الانتقال

انا نكون م

اما ان يكون في المستقل عنه او يكون في المستقل اليه او لا يكون في هذا ولا في ذاك والاول
وهو ان يكون العرض في المستقل عنه باطل والا لما كان حالة الانتقال بل قبل الانتقال
وكذا الثاني وهو ان يكون العرض في المستقل اليه باطل والا لكان بعد الانتقال
لا حالة الانتقال وكذا الثالث وهو ان لا يكون العرض لا في هذا ولا في ذلك باطل
فان العرض ان لم يقم بمحل غير المستقل عنه والمستقل اليه لزم قيام العرض بنفسه
وان قام بغيرهما يعود الكلام في انتقاله من الاول الى ذلك الغير بان يقال حالة
الانتقال اما ان يكون في المستقل عنه او في المستقل اليه او لا في هذا ولا في ذاك
والاولان باطلان وكذا الثالث فان لم يقم بغيرهما يلزم قيام العرض بنفسه
وان قام بغيرهما اعاد الكلام في حالة انتقاله منه اليه وفيه نظر اذ يلزم من هذا
الدليل امتناع الانتقال على الاجسام من المكان بان يقول الجسم حالة الانتقال
من المكان اما ان يكون في المكان المنتقل عنه او في المكان المستقل اليه او لا في
هذا ولا في ذاك والكل باطل بمثل ما ذكره قال الفصل الرابع الى اخره
اقول هذا الفصل في قيام العرض بالعرض اتفق المتكلمون على امتناعه وجوزه
الفلاسفة ومعمر من قدماء المعتزلة والحق هذا لحجة المتكلمين على امتناع العرض
بالعرض بانه لا يخلو من ان يتصف بعض الاعراض بالبعض او لا فان لم يتصف بعض
فلا يكون شيء منها قائما بالاخر والا كان متصفا به وان اتصف بعض الاعراض
بالبعض فلا بد من الانتهاء بالاخرة الى الجوهر وح يكون كل الاعراض القائمة بعضها
ببعض في حيز الجوهر تبعا للجوهر فيكون الكل قائما بالجوهر اذ معنى قيام العرض
بالجوهر كون العرض في حيز الجوهر تبعا لكون الجوهر فيه كقيام السواد بالجسم
فالجوهر هو الاصل والكل قائم به وح لا يكون شيء منها قائما بالاخر وفيه بحث اذ
قيام العرض بالجوهر بهذا التفسير لا ينافي قيامه بعرض اخر بمعنى كونه صفة له
والكلام فيه لان الكلام في انه هل يجوز ان يكون بعض الاعراض صفة للبعض او لا
والدليل على جواز قيام العرض بالعرض ان السرعة والبطوء صفتان قائمتان
بالحركة التي هي عرض دون الجسم لامتناع اتصاف الجسم بالسرعة والبطوء بل
المتصف بها الحركة لانه يقال حركة سريعة او بطيئة وكذا وحدة الاعراض
ووحدتها اعراض قائمة بعروضها لها التي هي اعراض وبالجملة كل عرض
يكون صفة لعرض اخر فهو صفة للعرض وقائم به فيجب قيام العرض بالعرض
وهو المطلوب قال الفصل الخامس الى اخره اقول
هذا الفصل في بقاء العرض اتفقت الاشاعرة على امتناعه خلافا لسائر
الفرق احتجت الاشاعرة على امتناع بقاء العرض بوجهين الاول ان البقاء
عرض قائم بذات الباقي فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض

لا بقيام وهو محال وجوابه انه تقدم على جواز قيام العرض بالعرض الثاني لو صح بقاء العرض
لامتنع فناؤه لان العرض بعد البقاء لا يكون واجبا والا انقلب الممكن من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي لان فناءه لو كان واجبا لكان وجوده ممتنعا وقد كان
قبل الفناء ممكن الوجود فينقلب الممكن ممتنعا وهو باطل بل يكون فناء العرض
بعد بقائه جائزا فللفناء سبب لكونه جائزا وذلك محال لان سببه اما وجودي او عدمي
ولا سبيل الى شيء منهما اما الوجودي فاما موجب كالقائل ان العرض ينتفي لطريان الضد
على المحل وهو محال لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول عن المحل
فلو علل عدم الضد الاول عن المحل بطريان الضد على المحل لزم الدور واما مختار
كالقائل الله تعالى يعدم العرض وهو محال لان المعدم عند الاعدام اما ان يصدر
عنه شيء او لا فان صدر عنه شيء فالمعدم في تحصيل امر وجودي لان ما صدر
عنه كان ثم صدر وما لم يكن ثم حصل يكون وجوديا فحينئذ يكون ايجادا لا اعداما
هذا خلف وان لم يصدر عن المعدم شيء اصلا فلا يكون مؤثرا هذا خلف واما العدمي
بان يقال ينتفي العرض لانتفاء شرطه فباطل لانه يعود الكلام في انتفاء شرطه
بان يقول انتفاء شرطه لا يكون واجبا والا لزم الانقلاب بل يكون جائزا فله سبب وهو
اما وجودي او عدمي اما الوجودي فاما موجب او مختار وكلاهما باطل واما العدمي
بان ينتفي لانتفاء شرطه فباطل لانه يعود الكلام في انتفاء شرط الشرط وتسلسل
فثبت انه لو صح بقاء العرض لامتنع فناؤه لكنه قد يفنى بالاتفاق فيمتنع بقاؤه
وهو المطلوب وجوابه لم لا يجوز ان يكون سبب ان الضد على محله كما في ورود
سائر الاضداد فان الحرارة ترد على الهواء المجاور لمحل البرودة وذلك غير مشروط
بعدم الضد ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه لو صدر عن الفاعل المختار شيء
كان تاثيره في تحصيل امر وجودي لم لا يجوز ان يكون ذلك الشيء الذي اثر فيه
هو نفس الاعدام وايضا هذا الدليل منقوض ببقاء الجواهر لانه كما يدل على
امتناع بقاء العرض يدل ايضا على امتناع بقاء الجوهر وهو باطل وهذا
الدليل جار ايضا على تقدير انتفاء العرض بان يقول العرض اذ لو كان
غير باق فعدمه بعد وجوده لا يكون واجبا والا لزم الانقلاب فيكون جائزا
فله سبب وهو اما وجودي او عدمي وكلاهما باطل لما مر فيكون هذا الدليل
مشترك الالزام واحتج سائر الفرق على جواز بقاء الاعراض بان الاعراض لما
كانت ممكنة الوجود في الزمان الاول يكون ممكنة الوجود في الزمان الثاني والثالث
والا لزم انقلاب الممكن ممتنعا وهو محال هذا ما قيل والحق عند المصنف انهم ان عنوا
بامتناع بقاء العرض امتناع بقاء العرض بدون ممد فذلك حق قد بيناه في
صحيفة العلل والمعلولات وان عنوا بامتناع بقاء العرض انه لا يمكن وجود
للعرض في الزمان الثاني فلا اعتبار فيه ولا نعتمد قال الفصل السادس الى اخره

فنا العرض

اقول العرض الواحد لا يحل في محلين خلافا لابي هاشم من المعتزلة فانه زعم ان التاليف
عرض واحد حال في محلين ووافقنا على انه يستحيل قيام التاليف باكثر من محلين وزعم
قوم من قدماء الفلاسفة ان الاضافة عرض واحد قائم بمحلين كالجوار والقرب لنا ان
العقل حاكم بديهة ان الموجود الواحد المعين في حالة واحدة يمتنع ان يكون في موضعين
سواء كان عرضا او جوهرا واحتج ابو هاشم على ان التاليف عرض واحد حال
في محلين بان صعوبة التفكيك بين اجزاء الجسم المولف لابد لها من علة وهو التاليف
فيجب ان يقوم التاليف بجزئين والا لجاز التفكيك لانه اذا كان قائما باحدهما
دون الاخر لما امتنع عن الانفكاك كما لها ودون فانه لما لم يكن منها ما ليف جاز
انفكاك احدهما عن الاخر لكن امتنع انفكاك المولف فيكون للتاليف قائما بها
فيقوم العرض الواحد بمحلين والجواب ان التاليف قائم بالمجموع لا بكل
واحد من الجزئين قوله والجواب هذا الى العزم اشارة الى جواب احتجاج قدماء الفلاسفة
تقريرا احتجاجهم ان الاضافات المتماثلة الحقيقية كالجوار والقرب والاخوة امور
وجودية قائمة بالمضافين عارضة لهما لان المضافين لابد لهما من رابطة يربط
احدهما بالاخر فالقائم باحدهما وجب ان يكون غير القائم بالاخر والا لكان كل منها
مستقلا عن الاخر وهو محال فحينئذ يجوز قيام العرض الواحد بمحلين اجاب عنه
بان جواب هذا لذلك غير جواز ان يكون لهذا جوار ولكل منهما قائم به وكذا في القرب والاخوة

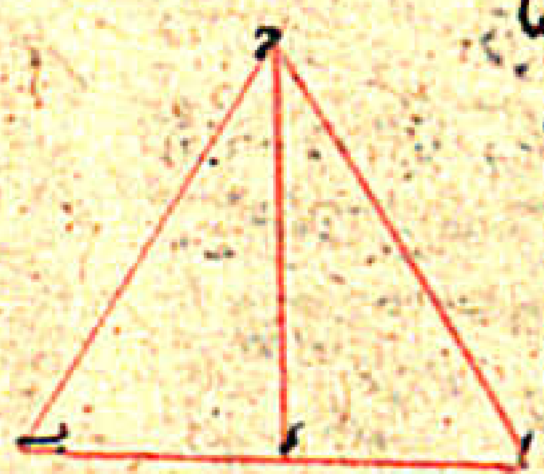
قال القسم الثالث في الجوهر الفصل الاول اقول لما فرغ القسم الثالث
في الجوهر وقد عرفت تفسيره وفيه مبحثان لان الجوهر اما جرماني او مادي
او روحاني اي مجرد عن المادة وفي كل منها مبحث هذا على راي الفلاسفة واما على
راي المليين الجوهر هو الجسم والجزء الذي لا يتجزى وكل واحد منهما اما جرماني اي كثيف
جامد كالارض واجزائها او روحاني اي لطيف متنور متحرك تاثيرا كالملائكة
والجن المبحث الاول في الجواهر الجرمانية وهي الجسم واجزاء الجسم وفيها اربعة فصول
الفصل الاول في تعريف الجسم وفي اختلاف المذاهب في تحقيق ذات الجسم
عرفه المتقدمون بانه جوهر ذو ابعاد ثلثة اعني الطول والعرض والعمق وقالت
الاشاعرة ان الجسم متحيز قابل للقسمة فعلى هذا يكون المركب من جوهرين فردين
جسما عندهم لانه يصدق على هذا المركب انه متحيز لكون الجزئين متحيزين لوجوب
ان يكون كل جوهر جرماني متحيزا ويصدق عليه انه قابل للقسمة وهو ظاهر
وفيه نظر لان هذا التعريف صادق على بعض الاعراض كالسواد والبياض
وغيرهما لانه متحيز قابل للقسمة فان قلت المراد المتحيز بالذات وما ذكر
ليس كذلك قلت حينئذ عرفت تغاير التعريف وقالت المعتزلة ان
الجسم متحيز ذو ابعاد ثلثة وزعموا ان الجسم لا يحصل باقل من ثمانية جواهر
جوهران للطول وجوهران للعرض واربعة لتزي فوق هذه الاربعة
ليحصل العمق وقال الكعبي من المعتزلة قد يحصل الجسم باربعة جواهر بان

يكون ثلثة جواهر كمثلث ورابعها فوقها في الاوسط فيحصل مخروط ذو اربعة اضلاع
مثلثات يعني يحصل جسم مخروط تحيط به اربعة سطوح كل واحد من تلك السطوح مثلث
هذا ما قيل في تعريف الجسم واختلف اهل العلم في تحقيق ذاته على مذاهب انحصرت
في ستة لان الجسم اما ان يكون ذا مفاصل بالفعل او لا يكون والاول اربعة اقسام لان
الجسم اما ان يكون مالفا من اجزاء لا يتجزى او لا يكون والاول اما ان يكون مالفا
من اجزاء متناهية او لا يكون بل من اجزاء غير متناهية والثاني وهو الذي لا يكون
مالفا من اجزاء لا يتجزى اما ان يكون مالفا من اجسام صغار او لا يكون فهذه
اربعة مذاهب الاول وهو ان يكون الجسم مولفا من اجزاء لا يتجزى متناهية
مذهب جمهور المتكلمين وبعض حكماء المتقدمين والثاني وهو ان يكون مولفا من اجزاء
لا يتجزى غير متناهية منسوب الى النظام من قدماء المعتزلة والثالث وهو
ان يكون مولفا من اجسام صغار مذهب ذيمقراطيس من قدماء الطبيعيين لانه زعم
ان اجزاء الجسم اجسام صغار ولا تقبل القسمة لصغرها والرابع وهو ان لا يكون مولفا
من اجزاء لا يتجزى ولا من اجسام صغار مذهب قوم من الاقدمين الذين زعموا
ان اجزاء الجسم خطوط والثاني وهو ان لا يكون الجسم ذا مفاصل بالفعل بل
يكون شيا واحدا في الحس والحقيقة قسمان لانه لا يخلو ان يكون انقساماته
الممكنة متناهية او لا يكون والاول منسوب الى محمد الشهرستاني ومذهبه
كمذهب الحكماء في ان الجسم مركب من الهيولى والصورة والثاني وهو ان لا يكون
انقساماته الممكنة متناهية مذهب جمهور الفلاسفة قال الفصل الثاني
في الجزء الذي لا يتجزى الى الوجه الثاني اقول اختلفوا في وجود الجزء
الذي لا يتجزى فانكره جمهور الفلاسفة واثبته المتكلمون وقوم من قدماء الفلاسفة
والمراد بالجزء الذي لا يتجزى متحيز لا ينقسم اصلا لا بالفك وهو الانفصال بالكسر
الذي لصغره ولا بالقطع وهو الانفصال بنفوذ جسم كالالة لصلابته ولا بالوهم ولا بالفرض
العقلي والفائدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار
ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف
لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي واحتج
الفلاسفة على انتفاء وجود الجزء الذي لا يتجزى بوجوه عشرة قال لو كان
الجزء موجودا وفرضنا اجزاء ثلثة متماسة متتالية يلقي الجزء الاوسط لكل من
الطرفين بغير ما يلقى به الجزء الاخر ضرورة فقد اختص كل واحد من طرفيه
بشي لا يوجد في الاخر فيلزم تجزية الوسط هذا خلف والجواب ان الملاقاة
انما يكون بالنهاية وهي عرض قائم بالمتناهي فيلزم ان يكون للجزء الاوسط نهايتان لاجزائه
فلا يلزم الانقسام وفيه نظر لانه اذا كان عرضين ذاتا الملاقاة لا يحصل الا بالجانبين

بيان ذلك [illegible] الطرفين متلاقيين [illegible] واحد [illegible] حال واحد [illegible]

وهو محال لان ح ب لو كان الجزء موجودا لوجد صحيفة مركبة من اجزاء لا تتجزأ
فاذا نظرنا الى تلك الصحيفة رأينا احد وجهيها دون الوجه الثاني ضرورة تغاير
فيتغاير الوجهان ويلزم الانقسام وجوابه ان المرئي وغير المرئي نهايتان كما مر
في الاول فلا يلزم الانقسام وفيه نظر لان الوجهين المتغايرين ان كانا جوهرين
يلزم انقسام الجوهر الفرد وان كانا عرضين لزم تغاير محليهما والا يلزم قيام العرضين
المتضادين بمحل واحد وهو محال قال ح لو كان الى آخره الوجه الخامس اقول
الوجه الثالث لو كان الجزء متحققا فاذا فرضنا خطا من اربعة اجزاء على الولاء ووضعنا
فوق طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا هكذا ⁘ فاذا تحرك
الجزءان معا على التبادل وعلى التسوية من اول الخط فلا بد من تحاذيهما من الاعلى في
الاسفل على مفصل الثاني والثالث فيقع المتصل على وسط الجزئين ويقع طرفاهما على
وسط الثاني والثالث ويلزم انقسام الجزء التحتاني والفوقاني والثاني و
الثالث وجوابه لم لا يجوز ان يقع الجزء الفوقاني والتحتاني على نفس المتصل
بان ينطبقا عليه لا ان يزيدا عليه وفيه نظر لان المتصل لو انطبق عليه الجزء
لكان المتصل جزءا له وحينئذ الموجود موجود ويكون المتصل متحققا بحيث يحصل
فيه شيء غير ان لا يأتي منه شيء شيئا من الجزئين المتصلين لانه يقتضي ان يكون بين
الجزئين فراغ يحصل فيه شيء وذلك بين البطلان لانا نعلم بالضرورة انه على تقدير
الاتصال لا يوجد بينهما فراغ يحصل فيه شيء بل لو انطبق شيء على المتصل لانطبق
طرفاه على طرفي المتصلين ح لو كان الجزء متحققا لفرضنا للرحى طوقان عظيم
وصغير بان يكون احدهما قريبا من القطب فاذا قطع الطوق العظيم جزءا فان
قطع الصغير جزءا تساوت الحركتان مع ان حركة الطوق العظيم اسرع لانه يتحرك
مسافة اطول وان قطع الصغير اقل من جزء لزم انقسام الجزء لانه قد وجد شيء اقل
منه وان لم يتحرك الطوق الصغير اصلا لزم تفكك الرحى والمشاهدة تكذب التفكك
فلا يتحقق الجزء وجوابه لا نسلم ان الطوق العظيم يمكن ان يتحرك جزءا اذ
الحركة تستدعي امتدادا ولا امتداد للجزء فلا تقع الحركة فيه لان القابل للحركة
هو الجسم لا المتحيز وفيه نظر لان الحركة منطبقة على المسافة ولا شك ان الحركة الى
الكل منها بعد الحركة الى نصفها والحركة الى نصفها بعد الحركة الى نصف نصفها
وهلم جرا فلا بد على تقدير الجزء ان تنتهي الحركة الى شيء لا يكون مسبوقا بحركة نصفه وذلك
مستلزم لجواز الحركة على الجزء الذي لا يتجزى على تقدير تحققه ه الجزء متناه
وكل متناه متشكل وكل متشكل فله اما حد او حدود والثاني وهو الذي يكون
مضلع والمضلع قابل للقسمة لان ضلعه غيره والاول هو الذي يكون له
حد واحد كرة والكرات اذا انضم بعضها الى بعض حصل بينها فرج اصغر منها

اصغر منها لان الفرج لو اتسعت جزءا مثل هذه ما لا نماها بها ولزم انقسام الجزء ضرورة
وجوابه انه لم لا يلزم في الكرات الجسمية لانها اذا تلاقت حصل مثلثات
مثلث كل مثلث زواياها عند نقط المماسة ووسطها اوساط المثلثات خالية واما
في الاجزاء التي لا تتجزأ فوسط اوساط المثلثات خالية ممتنع اذ لا يكون بين المماستين من كل
جزءين امتداد ليصير ذلك الامتداد ضلع المثلث والا يحصل الوسط ولا خلو الوسط
وفيه نظر لانا نسلم عدم تحقق المثلث بحسب انتفاء الاضلاع لكن لا نسلم عدم خلو الوسط
لان الكرات المنضمة بعضها الى بعض سواء كانت جسمية او غيرها تستلزم فرجا بينها بالضرورة
والا لم يكن كرية بل مضلعا لانه احاطت حسبما نفى الجزء لما ذكرتم قال و ح لو من الى آخره اقول
برهن اقليدس في الشكل العاشر من المقالة الاولى على ان كل خط يمكن تنصيفه فالخط المركب
من الاجزاء الفرد يمكن تنصيفه واذا انتصف ذلك الخط تجزى الوسط وجوابه ان ذلك
الشكل موقوف على نفي الجزء فلو نفي الجزء على هذا الشكل لزم الدور وانما قلنا
ان هذا الشكل موقوف على نفي الجزء لان اقليدس بين هذا الشكل هكذا اذا اردنا ان ننصف
خطا مستقيما محدودا وليكن خط ا ب نعمل على ذلك الخط مثلثا



متساوي الاضلاع وهو مثلث ا ج ب ونقسم زاوية ج بنصفين
بخط ج د فخطا ا ج ج د من مثلث ا ج د مساويان لخطي ب ج
ج د من مثلث ب ج د وزاوية ا ج د مساوية لزاوية ب ج د
فقاعدة ا د مساوية لقاعدة د ب لتطابق المثلثين وذلك لانا
لو توهمنا انطباق ا ج على ج ب انطبقت نقطة ا على نقطة ب
وخط ا ج على خط ج ب لاستقامتهما وزاوية ا ج د على زاوية
ب ج د لتساويهما فانطبق ا د على د ب لاستقامتهما وهذا البرهان
مبني على نفي الجزء لانه على تقدير تحقق الجزء يصير الجزء الوسطاني من خط ا ب مركبا من عدد
فرد وطرف الخط ج د يصير الجزء الوسطاني مشتركا بين القاعدتين اعني ملحوظ في ا د و د ب
لان الضلع وهو خط ج د حد مشترك بين المثلثين ويكون طرفه ايضا مشتركا بين القاعدتين فيكون
طرفه ماخوذا مع كل واحدة من القاعدتين فيكون الجزء الوسطاني مع ما على يمينه مساويا
له مع ما على يساره وح لا يلزم من تساوي القاعدتين كون خط ا ب منتصفا وفيه نظر لانا
لا نسلم انه على تقدير تحقق الجزء يصير الجزء الوسطاني طرف الخط ج د فان الجزء الوسطاني
جوهر فرد متحيز كما هو مذهبهم فكيف يصير طرف الخط وهو عرض بل طرف الخط هي النقطة
كما هو مذهبهم ولئن سلم فلا نسلم بعد التطبيق تساوي المثلثين لانطباق كلية سطح احدهما
على الآخر من غير زيادة لاحدهما على الآخر قال ر كل مثلث الى آخره اقول الوجه
السابع كل مثلث قائم الزاوية كمثلث ا ج د فان مربع وتر الزاوية القائمة مساو لمربعي الضلعين المحيطين
بالزاوية القائمة مجموعا

مجموعا مربعي ضلعي اح اى كمربع وتر الزاوية القائمة وهو خط حى كشكل العروس الذي هو الشكل
السابع والاربعون من المقالة الاولى من اقليدس مثاله هكذا
وقد يكون لمربع وتر الزاوية القائمة جذر صحيح كما لو كان احد الضلعين
ستة والضلع الاخر ثمانية فان مجموع المجذورين مائة لان مربع الستة
ستة وثلثون ومربع الثمانية اربعة وستون وجذر المائة عشرة فيكون
مربع الوتر مائة ويكون الوتر عشرة وقد لا يكون لمربع الوتر جذر
صحيح كما لو كان كل من الضلعين ستة او ثمانية فان كان ستة يكون مجموع
مربعيهما اثنين وسبعين وجذره اكثر من ثمانية واقل من تسعة
وان كان ثمانية فمجموع مربعيهما مائة وثمانية وعشرون وجذره اكثر من احد عشر واقل من اثني عشر فلم انقسم
الحجر لانه وقع الكسر في الوتر فيجب تجزى الجزء وجوابه ان هذا الشكل ايضا مبني على اسقاط
الجزء فلو بني اسقاط الجزء عليه لزم الدور وانما قلنا ذلك لانه لو جرى في شكل العروس اما محرج خطا مربع
لضلعي مربع الوتر وبين ان كلا من مربعي الضلعين مساو لقسم مجاور له من مربع الوتر فلو كان خطا
مركبا من الاجزاء لا ينحى وهو مشترك من القسمين فيكون مأخوذا مع كل قسم من القسمين ويكون
الوتر اصغر من المربعين وفيه بحث عرفته **بالح** برهن بالقوة **اقول** قد برهن اقليدس في الشكل
الخامس والثلثين من المقالة الاولى ان السطوح المتوازية الاضلاع على قاعدة واحدة وفيما بين خطين
متوازيين متساوية ان السطوح المذكورة متساوية فيلزم ان يكون سطحا اىحد ه ىح ز
على قاعدة ىح بين متوازيي ىح از متساويين لا
كسطح اىحد من اربعة اجزاء في اربعة اجزاء
كان مجموعه ستة عشر وبعض طول السطح ز ىح ه
مع كثرته الكونه من المشرق الى المغرب مساويا لستة
عشر وهو بين الاستحالة وجوابه ان ذلك الى
تساوي السطحين المذكورين مبني على اسقاط الجزء
فلو بني اسقاط الجزء عليه لزم الدور وانما قلنا ذلك لانه على تقدير ثبوت الجزء يكون غاية صغر الزاوية ان يكون
جزءا واحدا فيكون الزاوية التي تحاذيه وهي زاوية ح ه الحاصلة من ضلع السطح المنحرف وهو خط
ه ح ومن القاعدة وهي خط ح ى اذا كانت غاية الصغر جزءا واحدا وكلما بعد الضلعان عن
الزاوية المحاذية التي هي زاوية ه ح يصير البعد بين الخطين اكثر ضرورة فاذا وصل ضلع
السطح المنحرف الى ضلع المربع وهو ح ى يكون البعد بين ضلع السطح المنحرف وبين القاعدة
اكثر من جزء ضرورة لان وتر الزاوية اعظم منها واقله ان يكون جزئين فاذا وصل ضلع السطح
المنحرف بهذا المقدار من البعد الى نصف ضلع المربع وهو ... جزء فلا يخفى ان ضلع ه
السطح المنحرف بقرب من هذا المقدار ينتهي الى الخط الاعلى اعني خطا ه ... لا زاوية
الزاوية المحاذية وهي زاوية ه ... نصف ضلع المربع فلا يكون ضلع السطح العرض كذلك لا يكون
من المسطح

المشرق الى المغرب اما على تقدير اسقاط الجزء فجاز ان يكون ذا مساحة من المشرق الى
المغرب يكون معادلا لمقدار المربع لانه ... ينقسم كل سطح فرض الى غير النهاية
فعلى ان جزءا ... من المشرق الى المغرب وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير تحقق
الجزء ان يكون غاية صغر الزاوية جزءا واحدا لان الزاوية اما من الكم او الكيف
على اختلاف المذهبين واياما كان لا يمكن ان يكون الزاوية جوهرا فردا او جزءا
ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم تحقق غاية صغر الزاوية المحاذية على تقدير تحقق الجزء
الذي حتى يكون جزءا واحدا لان تحققه عند الخصم محال فجاز ان يستلزم محالا
لغيره ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان تحصيل ضلع المنحرف الى ضلع المربع لجواز ان يقع نقطة
ه مماس خط اى كما هو مذكور في اختلاف وقوع هذا الشكل ولا نسلم جوابه
لجواز ان لا يكون وقوع نقطة ه على تقدير تحقق الجزء الا فيما بين خط اى والمسامتة
نحو **قال** ... طاى الجزء العاشر **اقول** الوجه التاسع من اقليدس في الشكل
الحادي عشر من المقالة الثالثة انه يمكن ان نقسم كل خط بحسب يكون ضرب كله
في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو كان الجزء محققا وفرضنا كون الخط مركبا
من ثلثة اجزاء فان انقسم ذلك الخط على النسبة كان احد قسميه اثنين والقسم الاخر
واحدا وضرب الكل في الواحد ثلثة وضربه في الاثنين ستة ومربع الاخر اما اربعة واما واحد
الثلثة للاربعة فوجب ان يكون قسمة الخط لا على النسبة ولزم تجزي الجزء الذي
لا يتجزى وجوابه ان هذا الشكل ايضا مبني على اسقاط الجزء فلو بني اسقاط
الجزء عليه لزم الدور وانما قلنا ذلك لانه موقوف على منتصف الخط وعلى
شكل العروس كما هو مذكور في البرهان عليه وقد عرفت ان منتصف الخط و
شكل العروس مبني على اسقاط الجزء وفيه نظر عرفته **ى** لو كان الجزء موجودا لفرض
زاوية قائمة كل من ضلعيها جزءان فكذا ما ى وتر الزاوية القائمة جزءين كان وتر
القائمة لوتر احاد و ذلك محال لان وتر الزاوية العظمى يكون اكبر من وتر
الزاوية الصغرى وان كان وتر الزاوية القائمة ثلثة اجزاء كان احد اضلاع
المثلث كمجموع الضلعين الباقيين هذا خلف لما بين اقليدس في الشكل العشرين من المقالة
الاولى ان كل ضلعي مثلث فهما معا اكبر من الثالث وذلك محال والوتر الزاوية
القائمة اكثر من جزئين واقل من ثلثة اجزاء فلزم تجزي الجزء وجوابه ان منفصل
من جزئين ... ظهر ان لم ينقسم اصلا كان جزءا والا اي وان انقسم كان جزءين
لان ذلك اقل ما انقسم وجاز ان يكون البعض المتصلات منقسما والبعض
غير منقسم حتى ان يكون على هذا التقدير اجزاء الصغار بان يكون
وتر القائمة جزئين ويكون منفصلا عن متصل كل واحد من الضلعين جزءا
والضلعان ان يكون الوتر ثلثة اجزاء ويكون اقل من مجموع الضلعين بان يكون

متصلا وحينئذ متصلا الضلعين يكون اربعة اجزاء وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو لم ينقسم
المتصل يكون جزءا اذا انقسم يكون جزءين لان ذلك موقوف على ان لا يكون المتصل
عرضا بل يكون جوهرا وذلك ممنوع وايضا جواز انقسام بعضها دون بعض ممنوع

قال احتج الى قوله الوجه الثاني **اقول** احتج المثبتون للجزء بوجوه خمسة **فا** لاول ان
شيئا من الحركة حاصلا في الحال لما كان الحركة لم يتحقق اصلا لان الماضي والمستقبل
معدومان بالضرورة وان كان شيء من الحركة حاصلا في الحال لم يكن منقسما والا لكان
حاصلا بعضه دون بعض هذا خلف واذا لم يكن منقسما والحركة منطبقة على المسافة فالمسافة
غير منقسمة فيلزم وجود الجزء وجوابه ما مر في فصل الحركة ان القسمة الوهمية
لا توجب كون الحاضر غير حاضر وعدم القسمة الفكية لا يقتضي وجود الجزء

ب اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو فموضع الملاقاة من الكرة غير منقسم
والا لو كان موضع الملاقاة منقسما لكان في سطح الكرة خط مستقيم لانطباق
موضع الملاقاة على سطح مستو والمنطبق على السطح المستوي مستقيم فيكون الكرة
مضلعة هذا خلف واذا كان موضع الملاقاة غير منقسم فقد وجد الجزء فاذا ادرنا
الكرة على السطح زالت تلك الملاقاة وحصلت نقطة اخرى متصلة بالنقطة الاولى
فحصل جزء اخر وعلى هذا الى ان تتم الكرة دورتها وحصلت دائرة على ظاهر الكرة
لزم تركب تلك الدائرة من الاجزاء الانتحرى واذا كان الخط مركبا من اجزاء الانتحرى
كان السطح مركبا من خطوط والجسم مركبا من سطوح لانه يحصل من اجتماع خطين
سطح ومن اجتماع سطحين جسم فيلزم تركب الكل من الجزء الانتحرى وفيه نظر لانا
سلمنا ان موضع الملاقاة من الكرة غير منقسم بالفك لكن لم لا يجوز ان يكون منقسما
بالفرض والوهم وح لا يلزم الجزء الذي لا يتجزى **فان قلت** لا نسلم امكان الكرة
الحقيقية وهي التي لا يكون على ظاهرها خط مستقيم او سطح مستو اصلا ولا نسلم
امكان السطح المستوي وهو ان لا يكون فيه حشو ولا نسلم انه ليس بين كل نقطتين
خط **قلت** الكرة ما يقتضيه طبع البسيط كالهواء والبسيط موجود فكيف
لا يكون الكرة ممتنعة والسطح المستوي ممكن لان سبب الخشونة الزاوية ولا بد من
وجود سطح صغير املس والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية ولزم تعاقب
اجسام غير متناهية في قدر محدود لان الخشونة بسبب الزاوية الجسمية والزاوية
لا بد لها من سطوح فمن تلك السطوح ان لم يوجد سطح مستو فيكون الخشونة وعلى
هذا ولنم تعاقب الاجسام وذلك محال وللخصم ان يمنع استحالته لا يقال
امكان الكرة والسطح لا يوجب الا امكان الجزء وانتم في بيان تحققه لانا نقول
لما وجب تركب المقادير من اجزاء الانتحرى على تقدير وقوع الكرة والسطح

وجب ان يكون في نفس الامر مركبة منها والا لو لم يكن في نفس الامر كذلك
لكان الممكن مستلزما للانقلاب بالمحال لا ممتنع اذ ليس بواجب او متناهيا او
يقول المدعي ههنا بطلان مذهبكم وجواز وجود الجزء يفيد لهذا الغرض لانكم
ادعيتم امتناعه وفيه نظر اذ لا يلزم من وجوده كونها في نفس الامر كونها في الخارج
كذلك والمطلوب هذا الاعتبار قوله المدعي بطلان مذهبهم قلنا لا يبطل بمجرد ان
اثبات الجزء **قال** ولسبب بين كرتين تنطبق خط لان الملاقاة ان ينهما عبارة
عن الوصول وقد بينا انه ان تبين ان الملاقاة الاولى وان الملاقاة الثانية
يمتنع ان يكون زمان والا لكانت الكرة في ذلك الزمان اما في الملاقاة الاولى او في
الملاقاة الثانية او في ملاقاة اخرى او لا تكون ملاقية لشيء من السطح والاقسام الاربعة
باسرها باطلة اذ الكرة على التقادير الثلثة الاولى يلزم ان لا يكون بين الملاقاتين
لانهما ان كانت في الملاقاة الاولى او في الثانية فظاهر انه لا يكون بينهما وان كانت
في ملاقاة اخرى فكذلك لا يكون بين الملاقاتين مطلقا بل في الملاقاة الثانية وعلى
التقدير الرابع وهو ان لا يكون الكرة ملاقية لشيء من السطح يلزم ان يكون الكرة
منفصلة عن السطح والمقدر خلافه اذ المقدر ان الكرة على السطح واذا لم
يكن بين الانين زمان يلزم تتالي الانات فيلزم منه تتالي النقاط لكون الزمان والحركة
والمسافة متطابقة وبه يتم المطلوب ولقائل ان يقول لو سلم الدليل بجميع مقدماته
لم يلزم منه الا ان يوجد في الخط غير منقسم ولا يلزم منه ان يكون الجسم مركبا من
اجزاء الانتحرى وان ادعيت ذلك لا بد لك من دليل **قال** اذا تحرك الى اخر
الوجه الخامس **اقول** الوجه الثالث اذا تحرك خط بطرفه على خط او على سطح
حتى انتهى الى الطرف الاخر فان ذلك الخط يطرفه كليه الخط او الاخر لان الحركة على الشيء
بدون مماسته غير معقولة وطرف الخط المتحرك نقطة فالخط المتحرك عليه مركب
من نقط متتالية ويلزم منه تركب الجسم من اجزاء الانتحرى وهو المطلوب
وفيه نظر اذ لا يلزم من تحقق النقاط المتتالية في الخط او السطح باعتبار
حركة طرف الخط عليه تركب الجسم من اجزاء الانتحرى وذلك ظاهر فان قلت
محل تلك النقاط التي هي اعراض جواهر غير منقسمة فيكون الجزء الانتحرى
قلت هذه النقاط غير موجودة في السطح او الخط بالفعل ولئن سلمنا
ذلك لكن لا يلزم منه ان يكون تلك الجواهر متفاصلة في نفس الامر متقدمة
على الجسم بحيث يتركب منها الجسم لجواز ان يكون تحقق تلك الاجزاء بواسطة
حركة طرف الخط واعتبارها **د** النقطة شيء ذو وضع غير منقسم فان كانت
مستقلة بذاتها اي ان كانت جوهرا فهي الجزء وان لم تكن مستقلة بذاتها لكن
ان كانت عرضا فكان محلها غير منقسم والا لزم انقسام الحال بانقسامه

لان الحال ينقسم بانقسام المحل فيلزم الجزء وهو المطلوب وفيه نظر عرفته ثم
قال فان قلت لا نسلم تحقق النقطة في الخارج لان وجود النقطة فيه مبني على ان النقطة
طرف الخط الموجود بالفعل وطرف الموجود بالفعل موجود بالفعل وفيه نظر لانا
لا نسلم ان الخط موجود بالفعل بل الخط والنقطة عند كثير من العلماء من الامور
الموهومة التي لا تحقق لها في الخارج ولو سلم لكن لا نسلم ان طرف الموجود بالفعل
موجود بالفعل لان الجسم موجود بالفعل وفي وجود طرفه الذي هو السطح خلاف فلا بد لذلك
من دليل عليه ثم قال وفي هذا الوجه بحث لان محل النقطة انما هو الخط اذ النقطة
طرف الخط لا طرف الجسم وح لا يلزم الجزء لو لم يكن الجزء موجودا لكان الجسم مركبا
من اجزاء غير متناهية لعدم وقوف القسمة على حد على هذا التقدير وحينئذ
لما امكن قطع الجسم الذي له مسافة معينة في زمان متناه لان قطع كل جزء منه مسبوق
بقطع ما قبله لا الى نهاية وايضا لا يلحق السريع الحركة البطيء الحركة اذا ابتدأ بالحركة
بعد تحرك البطيء لكون ما بينهما غير متناه ح فان قلت هذا اي عدم قطع المسافة
وعدم لحوق السريع البطيء انما يلزم ان لو كانت الاجزاء الغير المتناهية موجودة
بالفعل لكنها موجودة بالقوة قلت اذا كانت الانقسامات ممكنة الى غير
النهاية كانت الاقسام حاصلة بالفعل الى غير النهاية لان انقسام الشيء
انما يكون ممكنا اذا كان احد قسمي ذلك الشيء مغايرا للقسم الاخر في نفس الامر
اذ لو لم يكن مغايرا في نفس الامر لما امكن الانقسام ضرورة واذا ثبت المغايرة
بين الاقسام في نفس الامر ثبت التعدد في نفس الامر ولزم كون الاقسام
حاصلة بالفعل او نقول طرف الخط المتحرك على الجسم يلاقي ابدا من المتحرك عليه
شيئا غير ما يلاقيه قبل واذا ثبت المغايرة بين تلك الاشياء التي يلاقيها المتحرك
ثبت التعدد كما مر ولزم كون الاقسام حاصلة بالفعل وفيه نظر لان
هذا الامكان الذي هو بمعنى القوة مغاير للحصول بالفعل لانهم قالوا الاجزاء
الغير المتناهية موجودة بالقوة لا بالفعل وح يمتنع ان يكون الاقسام حاصلة
بالفعل ومغايرتها في نفس الامر باعتبار العقل والوهم لا يوجب الوجود الخارجي
وح يلزم التعدد في نفس الامر باعتبار العقل والوهم ولا يلزم منه ان يكون
الاقسام حاصلة بالفعل وذلك ظاهر قال فهذا القدر اقوال الفريقين في الجزء
اقول هذا القدر من اقوال الفلاسفة والمتكلمين مع ما سنح للمصنف والحق
عندي وجود الجزء الذي لا يتجزى وذلك لانه لا بد من ان ينتهي تجزية الجسم الى جزء
ليس له امتداد في شيء من الجهات اصلا او لا ينتهي فان انتهى فقد وجد الجزء
لانه ح لا يمكنه الانقسام وان لم ينته بل يوجد لكل جزء من الاجزاء الغير
المتناهية امتداد ولا شك ان انضمام الامتدادات الغير المتناهية يوجب

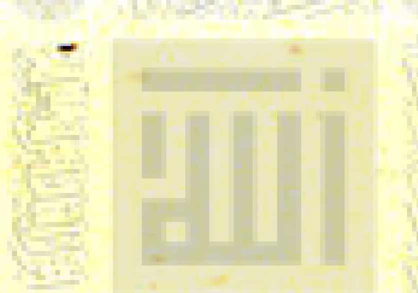
امتدادا غير متناه لان انضمام كل امتداد يوجب زيادة على ما قبله فاذا
كانت الزيادات غير متناهية كان الحاصل ايضا غير متناه فيلزم ان يكون
مقدار الجسم الصغير كخردلة مثلا غير متناه وهذا محال فثبت الجزء وهو
المطلوب وفيه نظر لان للخصم ان يقول لا نسلم حصول الامتدادات الغير
المتناهية بالفعل حتى يلزم من انضمام بعضها الى بعض امتداد غير متناه
بل تلك الاجزاء الغير المتناهية من الامور التي لا تحقق لها الا باعتبار
العقل والوهم فكيف يلزم منها امتداد غير متناه بالفعل فان قلت
تغايرها في نفس الامر ما اقتضى تغايرها في الخارج فيلزم امتداد
غير متناه بالفعل قلت قد عرفت جوابه ثم قال فان قلت سلمنا
ان اجزاء الجسم على التقدير ان لا يكون له امتداد لا ينقسم بالفك والقطع
لكن لم قلت انه لا ينقسم بالفرض والوهم وح لا يكون جزءا قلت فرض
الانقسام وتوهمه فيما ليس له امتداد في نفس الامر اصلا كاذب فلا عبرة
بذلك الفرض والتوهم وفيه بحث قال الفصل الثالث في الهيولى
اي قوله فان قيل اقول اختلفوا في تحقق الهيولى فاثبتها من نفى الجزء
وهم الفلاسفة ونفاها من اثبت الجزء وهم المتكلمون واحتجت
الفلاسفة على تحقق الهيولى بانه لما ثبت انتفاء الجزء لزم تركب الجسم
من الهيولى والصورة لان كل جسم فرض لا بد وان يوجد هناك جسم
واحد بالاتصال قابل للفصل والوصل وكلما كان الجسم واحدا بالاتصال
قابلا للفصل والوصل كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة اما الاول
وهو ان كل جسم فرض لا بد وان يوجد هناك جسم واحد بالاتصال قابل
للفصل والوصل فلان كل جسم وجد فلا يخلو من ان يكون ذلك الجسم واحدا
بالاتصال اي لا يكون له مفصل بالفعل او لا يكون واحدا بالاتصال
فان كان واحدا بالاتصال والجسم قابل للفصل باحد نوعي القسمة
كما مر فقد حصل المطلوب وهو جسم واحد بالاتصال قابل للفصل
والوصل وان لم يكن واحدا بالاتصال بل يكون ذا مفاصل فاجزاؤه
لا تخلو من ان يكون غير منقسمة في شيء من الجهات الثلث بوجه من وجوه القسمة
او لا يكون بل يكون منقسمة في جميع الابعاد الثلثة والاول باطل لما بينا
من انتفاء الجزء فبعض الاجزاء منقسم في الجهات الثلث بوجه من وجوه
القسمة فقد وجد جسم واحد بالاتصال قابل للفصل فثبت ان كل جسم
فرض لا بد وان يوجد هناك جسم واحد بالاتصال قابل للفصل والوصل
واما الثاني وهو انه كلما كان كذلك كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة فلان

المتصل من حيث هو المتصل لا يقبل الاتصال والانفصال فهو لا من بعينه
يكون موصوفا بالامرين اي الاتصال والانفصال اذ المتصل لا يبقى مع الانفصال
وعند عود الاتصال لا يعود المتصل لامتناع عود المعدوم بل يعود مثله والقابل
يجب ان يكون مع المقبول فالمتصل بذاته ليس قابلا للاتصال والانفصال
فقابلهما غير المتصل بالذات ففي الجسم امران احدهما المتصل بالذات وهو
الصورة الجسمية والثاني قابل الاتصال والانفصال وهو الهيولى وهو
المطلوب وانما قال المتصل بالذات وهو الصورة لان الهيولى ايضا متصلة لكن
بغيرها اعني الصورة وانما قال هو لا هو بعينه يكون موصوفا بالامرين
لانه قد يطرأ على احدهما وينتفي الاخر نظرا بانه كالصورة التي تنعدم هويتها
الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال
والاتصال **قال** فان قيل الى اخر الفصل **اقول** فان قيل ما الذي يلزم من دليلكم
الا القسمة الوهمية والفرضية فلم لا يجوز ان يكون اجزاء الجسم اجساما
صغارا لا تقبل القسمة الا بالفرض والوهم او باختلاف عرض كما هو
مذهب ذيمقراطيس ومطلوبكم انما يتم بالقسمة الفكية لان المتصل
بذاته قابل للفصل بالوهم والفرض وانما لا يقبل القسمة الفكية وايضا
ليس كل جسم قابلا للفصل والوهم كالمحدد للجهات الذي هو الفلك التاسع
فانه لا يقبل الفصل لان الفصل لا بد فيه من الحركة من جانب الى جانب فيكون
الجانب الواحد مختلفا بدون المحدد فلا يكون المحدد محددا واذا لم يكن البعض
قابلا للفصل لم يتحقق الهيولى في جميع الاجسام والجواب عن الاول ان القسمة
الوهمية او الفرضية او غيرهما يحدث في المقسوم اثنينية يكون طبيعة كل واحد
منهما مثل طبيعة الاخر ومثل طبيعة الخارج عنها الموافق لهما في النوع لانهما في النوع
لو تخالفا لما كان ذلك الجسم واحدا بالاتصال بل كان له مفصل والتقدير
خلافه وما يصح بين الاثنين منها يصح بين اثنين اخرين فاذن يصح بين المتصلين وهما
الجزآن الوهميان ما يصح بين المتباينين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي
ويصح بين المتباينين وهما الجزآن المتماسان من الاتحاد الموجود بالفعل
في الجسم ما يصح بين المتصلين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية
اللهم الا ان يكون عدم الانقسام الانفكاكي لمانع خارج زايد اذ لو كان
لازما طبيعيا كان نوع تلك الطبيعة منحصرا في شخصه وليس كذلك وح
يكون بحسب الذات قابلا للفك لان امتناع قبول القسمة بحسب العارض
لا يستلزم امتناعه بحسب الذات وكلامنا في الامتناع الذاتي وعن الثاني
وهو قوله وليس كل جسم قابلا للفصل بان طبيعة الصورة الجسمية في جميع

الاجسام واحدة لانها المتصل بذاته وهو في جميع الاجسام بمعنى واحد فاذا
وجد بعض الصورة الجسمية محتاجا الى التقوم فيها اي الى المحل علم ان طبيعة
الصورة الجسمية غير مستغنية عما تقوم فيه اذ لو كانت مستغنية كان هذا الاستغناء
لازما لذاتها بحسب وجدت وليس كذلك واذا كانت الصورة الجسمية محتاجة
الى المحل بحيث نوجد ما يكون في المحل وفي المحدد وغيره ايضا يكون كذلك
وذلك هو المطلوب لان المحل هو الهيولى فيتركب الجسم من الهيولى
والصورة مطلقا ثم قال هذا ما ذكره العلامة وفيه نظر لان مرادهم بالصورة
الجسمية ان كان هو الاتصال او هيئة الاتصال او الامتدادات الثلث
سلمنا عدم قبول الاتصال والانفصال لان هذه الاشياء لا تبقى مع الانفصال لكن
لم لا يجوز ان يكون القابل محل هذه الاشياء وهو الجسم وان كان مرادهم بالصورة
الجسمية [illegible] محل هذه الاشياء فلا نسلم
عدم قبوله الاتصال والانفصال لان محلهما هو الجسم وهو قابل لهما وان
كان مرادهم بالصورة الجسمية هو المحل مع اعتبار شيء من هذه الاشياء كالمتصل
اذ هو المحل مع اعتبار الاتصال فعدم قبول هذا المجموع للاتصال والانفصال
مسلم اذ المجموع من الشيء والصفة لا يبقى مع وجود ضد تلك الصفة عليه لكن لم لا يجوز
ان يكون القابل ذات المحل وهو الجسم كزيد الماخوذ مثلا مع الكتابة فانه
لا يبقى المجموع مع وجود عدم الكتابة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون زيد قابلا
لعدم الكتابة وفي هذا النظر نظر لانا نختار ان مرادهم بالصورة الجسمية هو
الاتصال وهو ذلك الامتداد القابل في الشمعة حال كونها كرة ومكعبة
ومشكلة بساير الاشكال قوله سلمنا عدم القبول لكن لم لا يجوز
ان يكون القابل محلها قلنا جاز ذلك والامر كذلك لان محل الصورة
الجسمية هي الهيولى وقد بينا انها قابلة للاتصال والانفصال وقوله
ومحله هو الجسم ليس بشيء لان الجسم مركب من الحال وهي الصورة الجسمية
ومن المحل وهي الهيولى ومحل الصورة الجسمية هي الهيولى لا الجسم
كما صرح به في كتبهم وايضا لا نسلم الحصر اذ المراد بالصورة الجسمية
جوهر من شانه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل وهو المتصل بذاته
المستلزم للجسم التعليمي **قال** الفصل الرابع الى اخره **اقول**
هذا الفصل في الصورة النوعية وهي الجوهر الحال الذي يكون
مبدأ لاثار النوع فقوله الجوهر الحال كالجنس لدخول الصورة
الجسمية فيه وقوله يكون مبدأ لاثار النوع كالفصل لاخراج الصورة
النوعية به عما عداها واستدل العلامة على تحقق الصورة

النوعية بان الاجسام مختلفة في قبول الاعراض وحصولها لاختلافها في
الهيات والامكنة والكيفيات فلا بد من اختلاف الاجسام في معان لغير
جسمية يستند اليها تلك الامور المختلفة والا لزم الترجيح بلا مرجح
وانما يجب ان يكون تلك المعاني جوهرية لانها لو كانت عرضية لاحتاجت
الى معان اخر ويتسلسل الكلام الى تلك المعاني بان نقول هذه المعاني مختلفة لابد
من استنادها الى معاني اخر ويتسلسل ولا خفاء ان المعاني الجوهرية غير
الصورة الجسمية المشتركة ولوازمها لان الامور المشتركة لا يكون
مبدا الاثار المختلفة في المختصات ولا غير الهيولى لكونها قابلة فلا يكون
فاعلة وغير المفارق لان نسبته الى الجميع على السوا بل هي جواهر مختلفة
قائمة بالمادة مبدا للاثار المختلفة وهي الصور النوعية وفيه نظر
اذ اختلاف الاجسام بالصور النوعية يفتقر ايضا الى صور اخرى والا يلزم
الترجيح بلا مرجح كما ذكرنا بعينه ويتسلسل وفي هذا النظر نظر لانا لا نسلم
التسلسل في استناد الصور النوعية الى غيرها لانها تستند الى امر مفارق
واختلافها في العنصريات بسبب اختلاف الاستعدادات في مادتها المشتركة
وفي الفلكيات بسبب اختلاف موادها فان قلت اختلاف الاعراض يجوز
ان يستند الى ذلك المفارق بسبب اختلاف الاستعداد او المواد من غير
توسط الصور قلت اذا تعلق تلك الاعراض المختلفة يجب ان يكون
متعلقا بالهيولى لاختصاصه بما يتعلق بالامور المنفعلة اليه ثم ان منشا
اختلاف الاجسام العنصرية الفلكية بالصور النوعية بسبب اختلاف
الصور السابقة المعدة لقبول صور اللاحقة كما ان حصول صورة
الهوائية يجعل الهوا قابلا للصورة المائية بالعكس واختلاف
الافلاك بالصور النوعية بسبب اختلاف موادها بالماهية لا لخلع
صورة ولبس اخرى لامتناع الكون والفساد عليها فان قلت فلم لا يجوز
ان يستند تلك الكيفيات بان يكون الكيفيات السابقة معدة للجسم
لقبول كيفيات لاحقة ولا حاجة الى الصور النوعية كما يكون
الحرارة والرقة موجبتين لحصول اللطافة والسخافة للهوا وفيه
نظر اذ كل كيفية لابد لها من علة جوهرية انتهى قال الصحيفة
الثامنة الى قوله واختصرا اقول هذه الصحيفة في الجواهر
الروحانية وفيها ثلثة فصول الفصل الاول في حقيقة النفس
الانسانية ونعني بالنفس الانسانية ما يشير اليه كل احد بقوله انا
وهو اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا هذا ولا ذاك فان كان النفس

جسما فاما ان يكون هذا الهيكل المحسوس وهو ما اليه اكثر من المتكلمين وهو ضعيف
لان الانسان باق من اول عمره الى آخر عمره لان كل احد يعلم بديهة انه الذي كان طفلا
ثم صار شابا ثم صار شيخا والهيكل دائما في التبدل والتحلل [illegible]
احدهما غير الآخر واما ان يكون النفس داخلة في الهيكل المحسوس وفيه عشرة اقوال
ا قول افلاطون ان النفس هي النار السارية في الهيكل المحسوس لان خاصية النار
الاسراع في الحركة وخاصية النفس الحركة والادراك وهو من الادراك الاشراق فالنفس
هي النار ويؤيد هذا القول قول الاطباء مدبر البدن الحرارة الغريزية ب قول
ديوجانس ان النفس هو الهوا لانه لطيف ياخذ في المنافذ الضيقة قابل
للاشكال المختلفة ويحرك الجسم الذي هو فيه كالزق المنفوخ والنفس كذلك فالنفس
هو الهوا ج قول ثاليس الملطي ان النفس هو الما لان الما سبب النمو والنشو
والنفس كذلك فالنفس هو الما وهذه الاقوال الثلثة ضعيفة لكونها مركبة من قياس
في الشكل الثاني وذلك ظاهر فلا يصح د قول انباذقلس انه العناصر الاربعة
والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب ه قول طايفة من الطبيعيين ان النفس
هي الاخلاط الاربعة وهي الدم والبلغم والصفرا والسودا لان بقا الاخلاط
الاربعة بكيفياتها الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة و
بكمياتها التي هي مقاديرها المخصوصة سبب لبقا الحيوة بالدوران وجودا
وعدما وهو ضعيف اذ الدوران لا يفيد اليقين لان الشي قد يدور مع الشرط
والجزء المساوي و ان النفس هو الدم لان الدم اشرف الاخلاط الاربعة
لحرارته ورطوبته والبقا انما هو بالحرارة والرطوبة لان الفنا انما يحدث بضدهما
اي البرودة واليبوسة ز ان النفس اجسام لطيفة حية لذواتها سارية في الاعضا
والاخلاط سريان ما الورد في الورد لا يتطرق اليها التحلل والتبدل وبقا تلك
الاجسام في الاعضا هو الحيوة وانفصالها عن الاعضا هو الموت ح ان النفس
اجسام لطيفة متكونة في البطن الايسر من القلب تنفذ تلك الاجسام
من العروق النابضة اي الشرايين الى جملة البدن وهي مبدا الحيوة
جميع البدن والافعال المخصوصة بها ط ان النفس ارواح اي اجسام
بخارية لطيفة متكونة في الدماغ تصلح تلك الارواح لقبول قوى الحس والحركة وتنفذ
في الاعصاب الناشئة من الدماغ الى جملة البدن ي ان النفس اجزاء اصلية
باقية من اول العمر الى آخره وهذا القول اختيار محققي المتكلمين وان كانت
النفس جسمانية اي حالة في الجسم سوا كان عرضية لهذا الهيكل او لغيره
داخلة او ليس خارجة عنه ففيها اربعة اقوال ا ان النفس هو المزاج الخاص
بكل شخص وهو كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع حاصلة من تماس



من الاركان المتصغرة وهذا قول اكثر الاطباء ب ان النفس صفة للحيوان لم يبينوا
تلك الصفة ج انه الشكل والتخطيط اي ظهور الاعضاء د ان النفس تناسب
الاركان والاخلاط في الكيفيات والكميات وان لم تكن النفس جسما ولا جسمانيا
فهو اما متحيز وهو قول ابن الراوندي لانه قال ان النفس جزء لا يتجزى في
القلب او غير متحيز وهو قول جمهور الفلاسفة ومعمر من قدماء المعتزلة
وكثير الامامية من الشيعة والغزالي والراغب من اهل السنة هذا تفصيل
المذاهب في النفس على ما ذكره المصنف قال واحتجوا الى اخره اقول
احتج القائلون بتجرد النفس بوجوه لثمرة اقوى ما عند المصنف منها ا
ان الانسان بالارتياض والاعراض عن الاغراض البدنية قد يصير بحيث
يخبر غيبا عن الحواس مكانا وزمانا ويقدر على افعال عجيبة لا يقدر فوق
الجسمانيات مثلها لا افعال بمجرد التصور والتخيل الا بالتعلق والتوسل
كما يكون في الجسمانيات وذلك لكون النفس مجردة اذ الجسم والجسماني
لا تتقوى بالرياضة ولاختصاص الجسم والجسماني بوضع معين انما يدرك
بحضره ويفعل فيما له وضع معين بالقياس اليه وضعا بان يكون ذلك الشيء قريبا
منه او مماسا له او محاذيا له كما في تأثير النار والماء وغير ذلك لا يؤثر بالخاصية
كالمغناطيس سلمنا ان النفس مجردة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون النفس جسما لطيفا نورانيا غنيا عن الغذاء فلا يضعف بالكف
عن الغذاء بل يكون الغذاء مكدرا له فبالرياضة تصفو عن الكدورة
ولا نسلم ان ما له وضع لا يدرك الغائب فان الحس المشترك عندكم
جسماني وقد ينتقش عندكم صور الغيب عن النفس حتى يصير مشاهدة
فلم لا يجوز ان يكون النفس ذات وضع ومع ذلك تقبل صور الغيب
عن الملائكة والروحانيين ولا نسلم ان الجسم لا يفعل في المباين
فانا نرى من الاجسام ما يفعل في المباين بخاصية كحجر الترك المؤثر
في نزول الثلج والمطر وتحريك الرياح ب انا نتصور المعاني الكلية
كالانسان والتصور حصول معنى الشيء في العقل فلو كانت النفس
مادية لكانت تلك المعاني الكلية حاصلة في المادة والحاصل في المادة يختص
بمقدار مخصوص ووضع معين تبعا لمحله المختص بمقدار ووضع وما هو
مختص بمقدار ووضع معينين لا يصدق على المختلفات بالصغر
والكبر فلا يكون كليا اذ الكلي كالانسان مثلا يصدق على الطفل
الصغير والشاب الكبير وفيه نظر اذ قدمنا ان التصور ليس حصول
معنى الشيء في العقل بل توجه النفس الى المعنى وليس بينهما ان

متوهم

ان التصور حصول معنى الشيء في العقل لكن المتصور هو ذلك المعنى لا الموضع
وفي النظر بحث ج لو كانت القوة العاقلة جسمانية اي حالة في الجسم بان
يكون حالة في عضو من قلب او دماغ مثلا يلزم ان يعقل محلها دائما او لا يعقل
محلها دائما والقسمان باطلان لان كل عضو فرض فقد يعقله القوة العاقلة
وقد لا يعقله وانما قلنا ان لعدم الامرين لازم لان القوة العاقلة لو
عقلت المحل الذي هي حالة فيه فاما ان يعقل ذلك المحل لحصول صورة
المحل فيها او لمقارنة المحل اياها اذ لا بد من حضور صورة المعقول عند
العاقل وح يلزم لعدم الامرين لان القوة العاقلة لو عقلت المحل لحصول
صورته فيها يمتنع تعقلها اياه والا يلزم ان يكون لمادة واحدة صورتان
متماثلتان معا احدهما صورته الحاصلة فيه والاخرى الصورة الحاصلة في
القوة العاقلة لان القوة العاقلة حاصلة في محلها فما هو حاصل فيها
يكون حاصلا في محلها وان عقلت القوة محلها لمقارنة المحل اياها
يلزم ان تعقله دائما لحصول المقارنة دائما واذا انتفى اللازم ينتفي
وكذا الملزوم فلا يكون القوة العاقلة جسمانية ولقائل ان يقول لا نسلم
ان حصول الصورتين احديهما عقلية والاخرى مادية ممتنع في جسم ولعله
لان الصورة العقلية عرض فلا تماثل صورة المحل الجوهرية لذلك العضو فلا يلزم
اجتماع المثلين على تقدير ان تكون تعقل القوة العاقلة للمحل لحصول
صورته قال احتج القائلون الى اخره اقول احتج القائلون
بكون النفس جسما بوجهين ا ان المدرك للجزئيات هو البدن فالمدرك
للكليات ايضا البدن وليس المراد بالنفس سوى ما يدرك الكليات
اما الاول وهو ان يكون مدرك الجزئيات هو البدن فلانا نعلم ضرورة
انا نحس بالحرارة ما صبغنا اذا لمسنا النار وانا نحس بها واما الثاني
وهو ان يكون مدرك الكليات ايضا البدن فلانا اذا احسسنا
جزئية امكننا حمل الجزئية الكلية عليها بان نحكم ان هذه الحرارة
المعينة هي الحرارة والحاكم بالكلي على الجزئي مدرك لهما ضرورة لان
التصديق مسبوق بالتصور فلما كان المدرك للجزئيات البدن فقط
كان المدرك للكليات ايضا البدن وان قيل نحن لا نقول ان
النفس لا تدرك الجزئيات اصلا بل نقول انها تدرك الكليات
بذاتها وتدرك الجزئيات بتوسط ادراك البدن قلنا لو كانت النفس
مدركة للجزئيات والبدن ايضا مدرك للجزئيات كما بينا يلزم ان يكون
للانسان مدركان للجزئيات حسيين مرة بالبدن واخرى بالنفس ويلزم ايضا

و ضعفه العارض وقدره ومقصد على المحصلات م

ان يكون بلا فائدة لانه مدرك بين وذكر باطل بديهة ودفعه نظر وفيه ب
لو كانت النفس مجردة لكان تصرفها في البدن بمجرد التصور والقصد
لا بالقرب والبعد اذ القرب والبعد على المجرد محال ونسبة الابدان كلها
قابلة لتصرفات النفس من الحركة والسكون وكان تصرف النفس في جميع
الابدان ولعدم خروج ان يكون النفس مادة على البشر في جميع
الابدان لتصرفها في بدنها وذلك ظاهر البطلان وفيه نظر لانا لا نسلم
ان الابدان كلها قابلة لتصرفات النفس لجواز ان يكون حدوث النفس
متاخرا عن حدوث البدن ومشروطا بحدوثه كما هو مذهب المشائين
فح لا يتم ما ذكرتم قال هذا غاية الى الفو اقول قال المصنف
من اراد غاية ما يعتبر به قوال المتقدمين والمتاخرين وقد سنح لي برهانان
على ان النفس غير مجردة فاكره احدهما انا نعلم بديهة ان المشار اليه
بقولي انا حاضر بهذا الزمان انه الذي يقوم ويجلس ويمشي ويقعد وما هو
كذلك كان حاضر وغائب وحال في مكان فهو غير مجرد بالضرورة لان ما هو
كذلك فهو في المكان فالمشار اليه بقولي انا غير مجرد فان قلت لم لا يجوز
ان يكون تصور الحضور لشدة تعلق النفس بالبدن واستغراقها في
احواله قلت تعلق النفس بالبدن لا ينتهي الى حد يشغلها عن نفسها
بالكلية والا لما ادركنا الكليات ولا ذاتها لا انها في غاية التعقل
وذكر باطل ولان العلم بحضور النفس بديهي ولا يمكن خلافه
لانه لو امكن خلافه لبطل حكم البديهيات وفي البرهان نظر
لان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة وايضا يجوز
ان يكون اطلاق الحضور على النفس بحضور البدن الذي هو
متعلقها لا الحضور بذاتها وذلك الاطلاق لشدة تعلقها به ويكونه صح
واتحادها معه وجعلها لشوق حصول كمالاتها عليه ب
انا نعلم علما ضروريا ان للبدن ادراكات مثل ادراك
حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل ورائحة المسك
والم الجرح ولذة الوطي ونعلم يقينا ان المدرك لهذه الادراكات
نحن لا على سبيل التصور والتخيل بل على سبيل المشاهدة
فلو كان المشار اليه بنحن مجردا مباينا للبدن فكيف يكون
ادراك البدن عين ادراك المشار اليه بنحن ويمتنع ذلك صح
اذ يمتنع بديهة ان يكون عين ادراك المباين بلا جرم ادراك الاخر المتباينين
الا بالكرام مذهب فرفوريوس لان مذهبه اتحاد النفس

النفس بالبدن فح كونها مجردة وما يحله لا يمكن اما مجرد فبقتل الانسان الا انا الزم احد
الامرين الممتنعين اما كون البدن غير مدرك او اتحاد المجرد بالبدن لانه لو لم يتحقق احدهما
يكون ادراك البدن عين ادراك المشار اليه بقوله انا فيكون احدهما عين الاخر وانما
قلنا ان هذين الامرين ممتنعان لانا نشاهد ضرورة ثبوت الادراكات للبدن ولانا
نعلم ان المجرد لا يكون عين الجسم وفيه نظر وفيه وايضا يلزم منه ان يكون النفس هو بديهة صح
البدن فكيف يبقى بعد فنا البدن ثم قال فالحق يعني والحق ما ذكره المتكلمون والفلاسفة
من ان النفس جوهر ذو وضع مدرك للكليات والجزئيات موثر في الاجسام بري عن العلل
والغذا اما انها جوهر وضعي فلما ذكره المصنف من حضوره وسكونه وقعوده فان
هذه الاشياء يقتضي ان يكون النفس جسما مشارا اليه واما انها مدركة للجزئيات والكليات
فلما ذكره المتكلمون من انا نعلم بديهة انا نعلم الكليات والجزئيات واما انها مؤثرة في الاجسام
فلما ذكره الفلاسفة من صدور الافعال المختلفة العجيبة عنها واما انها بريئة عن العلل
والغذا فلما ذكره الفلاسفة ايضا من انها بالارتياض عن الاعراض عن الاعراض الذاتية
البدنية قد تقوى على افعالها من الادراك في الها [illegible] والحق عند المصنف ان النفس
جوهر لطيف نوراني مدرك للجزئيات والكليات حاصل في البدن متصرف فيه غني عن
الاغتذاء بري عن التحلل والنما ولهذا يبقى بعد فنا البدن ويلتذ
بما يلايمه ويتالم بما ينافيه ونبه على اما امكان بقائه بعد البدن فلعدم احتياجه الى
البدن لان مثل هذا الجوهر لا يكون من عالم العناصر بل من عالم الملكوت واما امكان لذته
وتالمه فلا احالة انه مدرك قال الفصل الثاني في الفو المبحث الاول اقول هذا
الفصل في احوال النفس وفيه اربعة مباحث الاول في ان النفوس البشرية متحدة بالماهية الماهية صح
لانها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة لان ما به الاشتراك
غير ما به الاختلاف واذا كانت مركبة يكون جسما لان كل مركب جسم وقد بينا انها ليست
بجسم هذا خلف والجواب لم لا يجوز ان يكون كون النفوس نفوسا بشرية امرا عارضا
لها لا ذاتيا وح لا يلزم تركب النفوس من الشركة في هذا المعنى اذ يكون اشتراك الماهيات
المختلفات بالماهية في العوارض ولا نسلم ان كل مركب جسم فان انواع الاعراض مركبة
مع انها ليست بجسم وزعم قوم من المتقدمين وابو البركات البغدادي من المتاخرين
ان النفوس البشرية مختلفة بالماهية واحتجوا بان النفوس البشرية مختلفة بالعفة
والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج اذ الانسان قد يكون
بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس اي يكون حار المزاج وفي غاية البلادة
وقد يتغير المزاج دون ذلك بل يبقى مدة من اعراض بحالها وايضا ليس ذلك الاختلاف
من الاسباب الخارجية لان الاسباب الخارجية قد يكون بحيث يقتضي خلقا ويحاصل
ضده كما في الحبال [illegible] اما ان [illegible] بعض غلظ مزاجها واخلاقها وقد يقع

ذلك الامر بالعكس فعلم ان هذه الامور من لوازم النفوس واختلاف اللوازم دال على اختلاف
الملزومات فيلزم اختلاف النفوس بالماهية وفيه نظر لانا لا نسلم اعضاد
لجواز ان يكون ذلك الاختلاف بسبب اختلاف الآلات الادراكية من القوى الطبيعية واعتدال
المزاج وعدم اعتداله وبسبب الامور الخارجية كمزاج الابوين والبلد وممارسة
الامور ومخالطة الناس لا بسبب اختلاف النفوس بالماهية قال ب الى اخره
اقول البحث الثاني في ان نفس كل انسان هل هي حادثة ام لا قال افلاطون وقوم من
الاقدمين ان النفوس البشرية قديمة وقال ارسطو واتباعه ان النفوس البشرية
حادثة واحتج الاولون بان النفوس لو كانت حادثة لكانت مادية لوجوب مسبوقية كل
حادث بمادة كما مر وذلك باطل لان النفس غير مادية كما ذكرنا فتكون قديمة
والجواب قد مر وهو انا لا نسلم مسبوقية الحادث بالمادة فوهم الامكان سابق
على الحادث مع وجوده بلا ابتداء من محل ومن المادة فلنا لا نسلم انه وجودي واحتج
ارسطو بان النفوس لو كانت قديمة لكانت في الازل اما واحدة او كثيرة وكلاهما باطل
لانها ان كانت واحدة في الازل فعند التعلق بالابدان ان بقيت واحدة فكل ما علمه واحد
علمه كل احد وكذا ما لا يعلمه احد وذلك باطل وان لم تبق عند التعلق بالابدان
واحدة بل تعددت فذلك محال لان النفس ليس جسما حتى يقبل التعدد ان كانتا حاصلتين
قبل ذلك التعلق فما كانت واحدة بل احداهما غير الاخرى وان لم تكونا حاصلتين قبل
ذلك فقد حدثتا الان والنفس الاولى قد عدمت بعد وجودها فلا تكون النفس قديمة
وان كانت النفوس في الازل كثيرة فلا بد من الامتياز بينها لامتناع التعدد بدون
الامتياز والامتياز ليس بالماهية ولا بلوازم الماهية كما مر في البحث الاول لانها متحدة
منها انها متحدة بالماهية ولا بد ان يحصل من كل نوع من تلك الماهيات شخص فلا
يكون بينها امتياز لا بالماهية ولا بلوازمها وايضا ليس الامتياز بينها بالعوارض لان
اختلاف العوارض انما يحصل عند تغاير المواد واختلافها وقبل البدن لا مادة فلا
يحصل الاختلاف بينها بالعوارض ايضا واذا كان كذلك كان باطلا فتعين حدوثها والجواب
لا نسلم ان النفوس متحدة بالماهية ولا نسلم وجوب انحصار تشخص نوع في واحد
لجواز ان يكون كل نوع منحصرا في شخصه ولم لا يجوز ان يكون النفوس حال تعلقها بالابدان
على سبيل التناسخ وح يحصل الاختلاف بالعوارض قال ج الى اخره اقول
البحث الثالث في ان النفس باقية بعد خراب البدن اتفق من قال بحدوث النفس على
انها باقية بعد فناء البدن واحتجوا بان النفس اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت الاول
يلزم ان لا تفسد والا لكان فيها قوة البقاء وقوة الفساد فيلزم التركيب فيها لانه
قد حصل في مادته معنيان والمراد بالقوة ههنا الاستعداد التام لا الامكان
اللازم للماهيات الا ان لو كان المراد بالقوة ههنا الامكان اللازم للماهيات

لا يعلمه احد صح

لكان كل ممكن مركبا لان فيه قوة الثبات والفساد ح فيلزم انتفاء البسائط الممكنة ويلزم انتفاء
المركبات ايضا لامتناع المركب دون البسيط وان كان الثاني اي كانت النفس مركبة فتنتهي الى البسيط
ضرورة وذلك البسيط لا يفسد كما ذكرنا وسواء كان ذلك البسيط مجردا او جزء المجرد الذي هو النفس
وجزء المجرد مجرد واذا كان ذلك البسيط مجردا لكونه عاقلا او معقولا وهو المعني بالنفس وفيه نظر لما علم
ان الجواهر البسيطة لا تنعدم بذاتها لقوتها وهم في هذه الحجة وفيه نظر لان الاستعداد
التام هو الامكان مع شرائط الفعل من وجود الفاعل وارتفاع الموانع ونحو ذلك فيجوز ان يوجد
المركب فيها ولا نسلم كل مجرد عاقل ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان جزء النفس نفس لان
جزء الشيء لا يكون نفسه ولئن سلمنا ذلك لكن الغرض من اثبات بقاء النفس اثبات سعادتها
وشقاوتها بعد فناء البدن بواسطة حصول الكمالات واضدادها وعلى هذا التقدير لا
يحصل هذا الغرض لجواز ان يكون الجزء الاخير من النفس بسيطا في بقائها لا بها ولا بضدها الذي
توجب ان لا يكون النفس حادثة لانها لو كانت حادثة لكانت فيها قوة الفساد والثبات ويلزم ما ذكرتم
من الفساد ذات وسواء بعد حدوث النفس حالا وهذا سهو منهم لانهم ذهبوا الى ان النفس حادثة ثم
قال المصنف وهذا الدليل الذي يدل على بقاء النفس بعد فناء البدن لو دل لدل على ان النفس لو كانت
قابلة للفساد لكانت باقية مع الفساد اذ القابل يجب بقاؤه مع المقبول لبقاء النفس مع فسادها
محال اللهم الا ان يكون النفس بسيطة لا مادة تقبل فسادها وح ذلك الشيء الذي هو قابل الفساد النفس
لا النفس والا لكانت تلك المادة لغيرها تقبل فسادها وح تلك المادة تفسد والا لكانت لها مادة اخرى تتسلسل
وذلك الشيء الذي يقبل فسادها هو النفس لانه ح يكون ذلك الشيء مجردا لانه جزء المجرد ويكون
عاقلا او معقولا او المعني بالنفس ليس الا هذا وفيه نظر لان المقبول لو كان وجوديا يجب بقاء القابل
معه اما اذا كان عدميا فلا يجب بقاء القابل معه وفساد الشيء ظاهر انه زيادة الشيء او ما
يقوم مقام المادة يمتنع ان يكون في ذلك الشيء ولان العرض لا يحصل بدون سائر الاجزاء لجواز ان
يكون الجزء الاخير بسيطا في بقائها لا بها قال د الى اخره اقول البحث الرابع في
بطلان التناسخ اتفق المحققون من الفلاسفة واهل الملة على بطلان التناسخ والقائلون
بالتناسخ طوائف اربع ا منهم من قال ان النفس الانسانية لا تتعلق الا ببدن انساني ب
منهم من جوز انتقال النفس الانسانية الى بدن حيوان اخر غير الانسان ج منهم من جوز انتقال النفس الانسانية
الانسانية الى الجماد ايضا وهو لا يسمون انتقال النفس الانسانية الى الانسان نسخا وانتقالها
الى الحيوان الاخر مسخا وانتقالها الى النبات فسخا وانتقالها الى الجماد رسخا واحتج على
بطلان التناسخ بوجهين ا لو كانت نفس زيد بن فلان متعلقة ببدن اخر قبله لتذكرت بعض
تلك الاحوال التي وردت عليها عند التعلقات لان محل التذكر وهو النفس باق واللازم
باطل فيبطل الملزوم ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تذكر احوال كل
بدن مشروطا بالتعلق بذلك البدن فلو تعلق ببدن اخر لا يكون لها تذكر لانتفاء
لانتفاء الشرط ح ولانه يجوز خلو الانسان عن تذكر احوال نفسه اياما وسنين

اذا صح

منهم من جوز انتقال النفس الانسانية الى النبات ومنهم من جوز انتقال

فلعدم ذلك فانما لا يلزم من صحة ثبوته في بعض الاوقات صحة ثبوته في كل الاوقات وفيه نظر
لانا لا نسلم انه يلزم من صحة ثبوته في بعض الاوقات صحة ثبوته في كل الاوقات لان البعض من
الحوادث قد يمكن ثبوته في بعض الاحيان ولا يمكن ثبوته في جميع الاوقات الثاني ق
بناء على حدوث النفس ان حدوث النفس مستند الى علة قديمة لانه لو كان مستندا الى علة
حادثة يلزم التسلسل فيتوقف حدوثها عن المبدأ القديم على شرط حادث والا لم يكن
حدوثها في الوقت المعين اولى من حدوثها في سائر الاوقات وذلك الشرط الحادث
هو البدن الصالح لقبول تعلق النفس به فحدوث البدن علة لفيضان النفس عن المبدأ
القديم فلو تعلق بالبدن نفس اخرى على سبيل التناسخ لاجتمع نفسان على بدن واحد
وهو محال لان كل احد يجد ذاته شيئا واحدا لا شيئين وفيه نظر لا نسلم انحصار
الشرط في البدن ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يتعلق به النفس التناسخية
ويصير ذلك التعلق مانعا من حدوث نفس اخرى ولئن سلمنا ذلك لكن هذا الدليل
مبني على حدوث النفس وقد مر ان حدوث النفس موقوف على فساد التناسخ فيلزم
الدور واحتجت الفلاسفة التناسخية بان الدورات الماضية غير متناهية
بناء على قدم العالم والابدان الماضية ايضا غير متناهية والنفوس المفارقة عن الابدان
الغير المتناهية باقية الآن لما مر من امتناع الفساد عليها فيكون غير متناهية لان
كل عدد موجود في الخارج فهو اما شفع او وتر وكل شفع ووتر متناه فعدد النفوس
متناه فاذا انقسمت النفوس على الابدان يحصل لكل واحد من الابدان نفس واحدة ويلزم التناسخ ومن الابدان
والجواب لا نسلم ان الدورات الماضية غير متناهية ولا نسلم بقاء النفوس وقد مر
الكلام عليه ولا نسلم ان كل عدد اما شفع او وتر بل العدد المتناهي كذلك قال الفصل
الثالث [illegible] احتجت الفلاسفة اقول هذا الفصل في الروحانيات السماوية
والارضية اختلفوا في الروحانيات فذهبت الفلاسفة الى انها مجردة وسموا الروحانيات
الفلكية بالعقول ان كانت مجردة عن الاجسام ولم يتعلق بها تعلق التدبير والتصرف
وبالنفوس ان كانت مجردة عن الاجسام ويتعلق بها تعلق التدبير والتصرف وسموا الروحانيات
الارضية بالطبائع التامة ومنهم من ذهب الى كون الروحانيات سماوية او ارضية مع انها مجردة
سموا بها متعلقة بالاجسام السماوية او الارضية وذهب المتكلمون الى ان الروحانيات
اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة وسموا الروحانيات السماوية بالملائكة
ان كانت مدبرة للاجسام وبالملأ الاعلى ان كانت مؤثرة في الاجسام وسموا الروحانيات
الارضية او السفلية بالجن ان كانت غير شريرة وبالشياطين ان كانت شريرة
وانكرت الفلاسفة وارباب المعنى كون الروحانيات اجساما فان كانت لطيفة
بمنزلة الهواء وجب ان لا يكون قوية على شيء من الافعال القوية لكنكم ذهبتم الى
انها قوية على افعال شاقة خارجة عن وسع البشر وايضا وجب ان تفسد
تراكيبها

تراكيبها بادنى سبب كالهواء وان كانت الروحانيات اجساما كثيفة وجب ان نشاهدها
والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وشموس مضيئة ونحن لا نراها وفيه نظر
فلما ذكرتم وفيه نظر لجواز ان يكون الروحانيات الارضية لطيفة بمعنى
عدم اللون لا بمعنى رقة القوام قال واحتجت الفلاسفة الى اخره اقول
احتجت الفلاسفة على تجرد الروحانيات بان ثبتنا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
والله تعالى واحد محض ليس له صفات زائدة ولا جهات مختلفة فمعلوله الاول لا بد وان نسخ
يكون واحدا وذلك المعلول لا يكون عرضا لان العرض مسبوق بالجوهر
والجوهر بعده لانه علة لما عداه من الممكنات فيكون معلوله الاول جوهرا
ولا يجوز ان يكون متحيزا والا لكان مركبا من الهيولى والصورة لما بينا ان كل متحيز
مركب منهما والهيولى والصورة ان صدرا معا عن الواجب تعالى صدر
عنه تعالى اكثر من واحد وهو محال وان صدر عن الواجب الهيولى وعن الهيولى
الصورة لزم ان يكون الهيولى فاعلة وقابلة معا للصورة وذلك محال لما بينا ان
الشيء الواحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا معا وان صدر عن الواجب الصورة وعن الصورة
الهيولى لكانت الصورة غنية في ذاتها عن الهيولى لاستغناء العلة عن المعلول والا
يكون الصورة صورة في الهيولى والصورة التي تلحقه لذلك الشيء وان لم يكن متحيزا كان
جوهرا مجردا وهذا المجرد لا يكون فعله بتوسط الاجسام ان لا يكون نفسا لان الاجسام
بعد فعله اذ غيره انما يصدر عنه او عمن صدر عنه فالمعلول الاول جوهر مجرد ليس بنفس
فهو عقل محض ولا بد من الكثرة في المعلول الاول ليتكثر معلولاته والا لم يكن
في المعلول الاول كثرة لكان كل اثنين احدهما علة للاخر لانه لو كان الواحد الصادر عنه
واحد فقط وعن ذلك الواحد واحد فقط وعلى هذا يلزم ان لا يوجد شيئان الا وان
يكون احدهما علة للاخر بوسط او لا بوسط وذلك باطل ضرورة والكثرة التي في
المعلول الاول مثلثة لماهيته والامكان من ذاته والوجود من المبدأ فيصدر عنه
بجهة امكانه هيولى الفلك الاقصى وبتوسط هيولى الفلك الاقصى صورة الفلك
الاقصى وبجهة وجوده العقل الثاني وبجهة ماهيته نفس الفلك الاقصى ثم
لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقل فلك وعقل ونفس الى ان ينتهي الى العقل
الفعال الذي هو عقل الفلك الادنى ويحصل من عقل الفلك الادنى الذي هو العقل
العاشر هيولى عالم الكون والفساد يعني هيولى العناصر ويحصل فيها الصورة
بتوسط قابلية الهيولى وبعضهم جعل وجوب وجود العقل باعتبار جهة اخرى وبعضهم
جعل علم العقل بذاته وعلمه بالواجب جهتين اخريين وضعف هذا الدليل ظاهر لانا
بينا فساد قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولئن سلم لكن لا نسلم انه ذكرنا
ليس لله تعالى صفات زائدة ولئن سلم لكن لا نسلم امتناع كون الشيء فاعلا وقابلا

معا ولئن سلم لكن لا نسلم ان الهيولى مع وحدته لها ماهية وامكان وجود ولئن سلم لكن
لم يجوز صدور الهيولى عن الواجب وصدور الصورة عنها منه بواسطة ما يليه
الهيولى كما ذكرتم من صورة الفلك ح ولا يلزم كون الهيولى فاعلا وقابلا معا ولئن سلم
لكن لم ينتهي الى العقل الفعال ولم يتجاوزه قال والصحيح الى اخره اقول احتج
المتكلمون على امتناع مجرد سوى الله تعالى بانا لو فرضنا مجردا سوى الله تعالى لكان مساويا
لذات الله تعالى في التجرد فاما ان يختلف الذاتان بشيء من لوازم تساوي الممكن لله تعالى في تمام
الماهية وذلك محال واما ان يختلف الذاتان بشيء من لغير والتجرد صفة فيها لا يكون
معلولا لهما وح يلزم تعليل معلول واحد بعلتين مستقلتين وذلك باطل فالحاصل
ولقائل ان يقول لا نسلم احتياج التجرد الى العلة لكونه عدميا ولئن سلم لكن الممتنع
هو توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص لا واحد بالنوع وههنا
كذلك لان التجرد واحد بالنوع لكونه مشتركا فيه ثم قال ويمكن ان يستدل على امتناع
مجرد سوى الله تعالى بوجه الزامي وهو ان يقال لا يجوز ان يكون شيء من الممكنات
مجردا لان ذلك المجرد لا يخلو من ان يكون حادثا بالنسبة للوجود او لا يكون فان لم يكن حادثا لم يمتنع
لذاته وان كان ذلك المجرد حادثا بالوجود يلزم ان يكون حادثا بالعدم لان عدمه مسلوم
كونه عدما بالوجود لان وجوده يقتضي حدوثه لكن الحدوث على المجردات
محال لانه لا يقتضي الحدوث كون المجرد عدم مجرد على مذهب الفلاسفة فانهم حسبوا
ان كل حادث مسبوق بمادة والمجرد عدم مادي فما لم يكن حادثا بالعدم لزم كونه
واجبا فعلم ان المجرد الذي هو غير الواجب تعالى اما ممتنع او واجب وكلاهما باطل
فلا يوجد ذلك المجرد وهو المطلوب وفيه نظر لان المجرد عندهم لا يقبل العدم لان
العقل الاول يستند الى العدم لا انعدام فاعله قبله لان انعدام المعلول فيستلزم انعدام
العلة وذلك على الواجب محال فلا يرد عليهم ما ذكره فان قيل يلزم ان يقبل العدم لكان
الممكن واجبا لذاته قلنا لا نسلم ذلك لان عدم قبول العدم لا يستلزم اقتضاء
الوجود لذاته لجواز ان لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم لذاته ومن هذا المقصد من اوله الى
اخره اعجابات [illegible] ما عرفها من الطائف قال المقصد الثاني في اوله والحق
اقول هذا المقصد في المسائل التي هي مقصودة بالقصد الاول من علم الكلام
وفيه تسع عشرة مسئلة المسئلة الاولى في اوصاف الله تعالى على الاجمال صفات
الله تعالى اما وجودية حقيقية وهي التي لا تكون بالقياس الى الغير كالوجود والحياة
والقدرة او وجودية اضافية وهي التي تكون بالقياس الى الغير كالوجوب
والقدم والخلق او عدمية كالغنى فانه عبارة عن عدم الحاجة وكعدم التحيز
وتسمى الصفات الوجودية صفات الاكرام والصفات العدمية نعوت
الجلال وبهذا اشعر قوله تعالى ذو الجلال والاكرام واطلقوا على الصفات الكشفية

والوجوب من الصفات الاضافية فعلمت الفلاسفة ان هذه الصفات عين ذات الله تعالى وتوقف
من هذا القول قول بعض المعتزلة ان الله تعالى عالم لا بعلم بل بالذات وقادر لا بقدرة بل بالذات
الى غير ذلك من الصفات حي لا بحياة بل بالذات الى غير ذلك من الصفات فانما اطلقنا ان هذا
القول قريب من قولهم لان قولهم الله تعالى عالم لا بعلم بل بالذات يفهم منه انه تعالى عالم لا بمعنى
[illegible] العلم الذي هو الصفة بل من حيث ذاته ومعلوم ان العالم من له العلم فيكون علمه
ذاته وقال المحققون من المتكلمين ان هذه الصفات غير ذات الله تعالى وقال الاشعري واتباعه
ان هذه الصفات زائدة على الوجود لا عين الذات ولا غير الذات والوجود عين الذات احتج
الفلاسفة على ان هذه الصفات عين ذاته تعالى بوجوه الاول لو كان لله تعالى صفة زائدة فتلك الصفة
ان لم تكن صفة كمال لزم نفيها عنه تعالى لان صفة النقصان توجب نقصان الذات وان كانت تلك
الصفة صفة كمال كان الله تعالى ناقصا بذاته كاملا بغيره لانه ح يكمل بتلك الصفة كمال
الذات تعالى عنه والجواب ان صفة الكمال اذا كانت ناشية عن الذات كان ذلك
عائدا لكمال الذات لان كمال الذات هو ان تكون الذات مقتضية للكمالات والنقصان انما يلزم
ان لو كانت صفة الكمال ناشية عن امر منفصل وفيه نظر لانا سلمنا ان صفة الكمال
اذا كانت ناشية عن الذات كان ذلك عائدا لكمال الذات لكن يلزم منه ان يكون الله تعالى قبل
صدور صفة الكمال عنه ناقصا كاملا لا بواسطة صدورها عنه وذلك باطل ث لو كان
لله تعالى صفة زائدة لكانت الذات قابلة لها لان الموصوف قابل للصفة وفاعلة لها لامتناع
ان يكون غير الله تعالى علة لصفة من صفاته فيلزم ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا
لشيء واحد وذلك محال والجواب منع امتناع الثاني وهو كون الشيء فاعلا وقابلا معا
وقد سبق تقريره ج ما ذكره الفلاسفة في الوجود وبه احتجوا على الوجوب والتعين تقريره
ان الوجوب وجوبه تعالى عينه لانه لو زاد عليه لكان عارضا له فاحتاج الى غير فحينئذ يكون ممكنا
ما احتاج الى سبب فعلى كان غير ذاته يلزم ان يكون ذاته متقدمة على وجوبه بالوجوب
لتقدم العلة الموجبة على المعلول بالوجوب فيكون له وجوب قبل وجوبه فننقل الكلام
اليه ويلزم التسلسل وان كان السبب غير ذاته يلزم احتياجه الى الغير وذلك باطل وعد
عن جوابه بما مر ان الماهية لوازم وعوارض كالبساطة والوحدة والفردية للثلاثة والماهية
من حيث هي مقتضية لها فلم لا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجوبها
وتقرير هذا الاحتجاج في التعين كتقريره في الوجوب وجوابه مثل جوابه ثمة قال
والحق الى قوله فاستدل اقول ادعى هذا المصنف ان الصفات الحقيقية والاضافية
زائدة على ذاته تعالى بوجوه الاول ان المعاني التي نفهم من هذه الصفات لغير ذات تعالى
لانهم ادركوا النسبة من العلم والقدرة من الفعل والذي هو من العدد والكون من الوجود
وصور الكون من الوجوب ثم يكون اثباتها لذات الله تعالى كان نقضا لان هذه المعاني
صفات كمال ونقائضها نقائص وذلك ضروري وان كانت هذه المعاني

ما بينه لذات الله تعالى كانت زائدة بالضرورة لأن تلك المعاني يمتنع قيامها بذواتها وفيه نظر لأن لقائل
أن يقول صفات الواجب التي هي عينه مما لا يحيط بها عقول البشر كما لا يحيط بذاته وحينئذ جاز أن لا نفهم
من هذه الصفات عند إطلاقها لم يمتنع لزوم التغاير حينئذ ت لو كان المراد بهذه الصفات
المعاني المعقولة المتغايرة فهي زائدة قطعا لامتناع قيامها بذواتها وإن كان المراد بها عين الذات
دون هذه المعاني فيكون ألفاظ تلك الصفات كالعلم والقدرة والحياة مع اسم الله تعالى
مترادفة لذات الله تعالى فلا يكون بين لفظ الله ولفظ العلم ولفظ الحياة فرق عند ذكر ذلك في
المعنى ويلزم نفي الصفات وذلك باطل وفيه نظر لأنا لا نسلم الحصر لجواز أن
يراد بها غير المعقول المتغايرة وغير الذات ح لا يلزم نفي الصفات ح لو كان العلم
مثلا عين ماهية الله تعالى فلا يخلو من أن يكون علمه تعالى هو المعنى المعقول المتعارف أعني
إدراك معنى الشيء أو غير المعنى المعقول المتعارف فإن كان علمه تعالى هو المعنى المعقول
المتعارف أعني إدراك معنى الشيء يمتنع أن يكون عين الماهية لأنه لو كان عين الذات فإما أن
يعتبر التجرد معه في حقيقة الواجب أو لا فإن اعتبر التجرد معه في حقيقة الواجب
كان الواجب مركبا وهو محال وإن لم يعتبر التجرد معه في حقيقة الواجب
لم يكن حقيقة الواجب من الإدراك كان الواجب متعددا لتغايرنا الكل مثلا لكن
الإدراك قائما بنا وكان ليس الواجب جوهرا أو عرضا لأن العلم ح يكون قائما بنا
وقائما بغيره وإن كان علمه تعالى غير المعنى المعقول المتعارف فلا يخلو من أن يكون الإدراك
حاصلا مثلا أو لا يكون فإن لم يكن الإدراك حاصلا مثلا لم يكن العلم حاصلا مثلا
لله تعالى إذ العلم بدون الإدراك محال فإن كان العلم بدون الإدراك إنما يدون المسمى وإن
كان إدراك المعنى حاصلا مثلا لم يكن ذا حاجة إلى ذلك العلم الذي هو عين الذات
لامتناع الوجوب في إدراك المعنى لا يدل على هو ماهية
الواجب وهو المطلوب وفيه نظر عرفته في بحث كون وجود الواجب تعالى
وإذا علم هذا ويلزم بعض منهم في نفي الصفات سواء قلنا إن الإدراك علم أو لا لأن
الكل أن الإدراك علم كما مضى وهذه الدلائل لعله تدل عليه قال واستدل إلى قوله
وإذا عرفت أقول استدل أهل السنة بأن العلم لو كان عين ماهيته تعالى والوجود
أيضا عندكم عين ماهيته تعالى فيلزم أن يكون العلم عين الوجود وذلك باطل ضرورة لأن
العلم معنى يدرك به الأشياء وليس الوجود معنى يدرك به الأشياء وكذلك بقية
الوجوب وغيره من الصفات كما يقال الوجوب ضرورة الكون والوجود ليس كذلك
وهذا الكلام حق عند المصنف وفيه نظر لأن للخصم أن يقول لا نسلم أن علمه الخاص
هو الإدراك بل هو وغيره من الصفات الإلهية الوجودية مخالفة لصفات الممكنات
غير معلومة للبشر مثل ذاته تعالى وإذا كان كذلك لم يعلم أنه يمتنع أن يكون علمه
عين وجوده وكذلك غيره من الصفات ثم قال إنا لا نسلم ... فلا علمنا امتناع

امتناع كون الصفة عين الماهية وكان عندهم أن علم الله لا يكون إلا بكون قدرته وذهبوا إلى
أن صفات الله تعالى لا عين الذات ولا غير الذات وفسروا الغيرين على وجه صح كون
صفاته تعالى غير ذاته والمعقول منهم تفسيران قال العلماء والله أن يمكن انفكاك
أحدهما عن الآخر إما بحسب المكان كجسمين أو بحسب الزمان أو وجود وعدم كالموجود
مع المعدوم ت الغيران ذاتان ليست أحدهما الأخرى ولا شك أن صفاته تعالى بهذين
التفسيرين ليست غير ذاته وقال المحققون الغيران أمران لا يكون أحدهما عين الآخر
ولا غيره وجملة أنه لا يكون الأمرين فيهما فإن كان المفهوم من أحدهما نفس المفهوم من الآخر
فأحدهما عين الآخر وإلا فإن لم يكن المفهوم من أحدهما نفس المفهوم من الآخر
فأحدهما غير الآخر وهذا الكلام حق عند المصنف وفيه نظر لأن أهل السنة
وفيه نظر لأن أهل السنة لم يسلموا أن الشيئين اللذين يكون المفهوم من أحدهما غير
معلوم أن النزاع في أن صفاته تعالى عين ذاته أو ليست بعين ذاته نزاع لفظي إذ لا خلاف
في أن صفات الله تعالى على ذلك التفسير ليست عين ذاته وهم لا يسلمون أن صفات
الله تعالى عين ذاته بتفسير الحكماء وهو أن كل أمرين لم يكن المفهوم من أحدهما عين الآخر
فأحدهما غير الآخر ح لا خلاف في جهة المعنى قال وإذا عرفت إلى قوله أقول
إذا عرفت ما ذكرنا فنقول ذهب أكثر المتكلمين إلى أنه لا صفات لله تعالى وراء السبعة أو
الثمانية وهي الحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام والثامن
البقاء والباقية من الصفات إضافيات كالخالق والمصور أو سلبيات كسلب الجوهرية
والعرضية عنه تعالى وزعموا أن الوجود عين ماهيته تعالى وجعلوا باقي الصفات
بعضها راجعة إلى الصفات المذكورة وبعضها إلى الإضافيات والسلبيات فقالوا
المحبة إرادة الثواب فهي راجعة إلى الإرادة والرحمة من إنعام
الله على العباد فهي من الإضافيات وقال الأشعري الرحمة إرادة الإنعام فهي
راجعة إلى الإرادة والرضا إرادة إكرام المحسنين ومثوبتهم على إحسانهم ... والرضا
ترك الاعتراض فهو سلبي والغضب إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة
بهم والبغض هو العداوة إرادة إيصال الطرد والتعذيب فهي راجعة إلى
الإرادة وعلى هذا غيرها من الصفات داخل في واحد منها وأثبت الأشعري
البقاء صفة غير القدرة وكذا أثبت الوجه صفة وراء الوجود وأثبت الاستواء
صفة أخرى وما بين هذه الصفات الثلاث وأثبت أبو إسحاق الإسفرايني صفة
الاستغناء عن المكان وما بين جمعها وأثبت القاضي أبو بكر الباقلاني من الصفات
من إدراكات الطعم والذوق واللمس فإن أراد بها إدراكا يتعلق بالطعم ...
المدركات ... وإن أراد إدراكا ...
مشروطها اللمس وإثبات مثل الحالة العالمية والقادرية

ولا القدرة وكذلك باقي الصفات فان ابا سهل الصعلوكي يحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور
قدرة وعند غيره علم الله بالاشياء علم واحد وكذا قدرته وكذا ارادته واثبت عبد الله بن سعيد
القدم صفة ولا البقاء واثبت الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات دون الارادة خلافا لغيره
مثلا ما قالوه من كون العلم والسمع والبصر والارادة صفات حقيقية بحيث لا يكون هذه الصفات الا بعد
المعلوم والمسموع والمبصر والمراد اذ لا يتصور العلم بلا معلوم والسمع بلا مسموع
والبصر بلا مبصر والارادة بلا مراد ولعله بان يحصل كل منها مقتضى المدرك لا بد من معنى يتوقف
ومن يعلق تلك القوة بما يدرك ليحصل الادراك كالبصر لما حصره في الابصار بالبصر قوة
اذا تعلقت بشيء حصل ابصاره وكذا حكم الارادة فانها ما تحققه [illegible] وذلك يدل
بالمراد مستحيل اذا [illegible] الكون الى شيء فاذا تعلقت بشيء حصل ارادته فيلزم منه امور
وذلك التعلق القوة المتعلقة فكل واحد من هذه الثلثة يجوز ان يستند [illegible] الى
عبارة عند علماء [illegible] تلك القوة ولهذا قالوا انها صفات حقيقية [illegible] صفة
حقيقية [illegible] العلم هو الادراك [illegible] التعلق [illegible] وكذا الارادة والسمع
بخلاف القدرة [illegible] بالمقدور [illegible] عند المصنف
اي [illegible] القوة المتعلقة [illegible] القوة المتعلقة [illegible] التحقيق
اختاره اكثر المحققين حيث قالوا العلم صفة ذات اضافة [illegible] الى ذكر
طائفة من المتاخرين حيث قالوا العلم هو التعلق [illegible] من هذه الصفات الاربع
ثم جاز ان يكون [illegible] العلم والسمع والبصر واحدا [illegible] الصفات يكون [illegible] والتعلق
[illegible] التعلق [illegible] بالمعلوم [illegible] يكون علما وبالمسموع [illegible] سمعا وبالمبصر [illegible]
ابصارا قال جامعه الى اخرها اقول الصفات الالهية على قسمين قسم يوجب
العقل مثل كونه موجودا واجبا مبرا عما ليس بجسم ولا جسماني اذ يستدل
بوجود الممكنات على وجود الواجب ويعلم منه انه موجود ويعلم ايضا انه عالم لما يدرك
من عجائب صنعه ولطائف حكمه ويعلم ايضا انه غني لكونه واجبا ويعلم انه ليس بجسم
لتركبه وليس بجسماني لاحتياجه في وجوده الى الغير وقسم اخر من الصفات لا يوجب
العقل مثل كونه متكلما سميعا بصيرا وانما نعلم ذلك القسم بقول الصادق كالنبي مثلا
وغاية ما [illegible] العقل في هذا القسم تجويزه اياه ونهايته سعي العاقل ان يبين
جواز هذا القسم اذ مع انكار العقل وجعل الدليل على امتناعه لا يتوسع [illegible]
قول الصادق اي [illegible] التجوز والاشتراك والاضمار [illegible] من الامور
المختلفة [illegible] والعقل الصريح لا يحملها [illegible] واحد [illegible] يجوز العقل
اياه تم الدليل على ذلك المطلوب لاخبار الصادق عنه وكذا لكل امر اخبر الصادق
عنه مما لا يستقل العقل به من الحشر والحساب والاجر والعذاب فان غاية العقل
فيه ان يجوزه ونهاية العاقل ان يبين جوازه قال الصحيفة الثانية في

جعلوا العلم والارادة والسمع والبصر صفات حقيقية صح

الصحيفة الثالثة في ان الواجب الواحد الثابت اقول مبنى هذه الصحيفة على الاستدلال على وجود الواجب
ثم ذلك ستة وجوه قال اذا وجد موجود فوجد الواجب المقدم صح وهو وجود [illegible]
وكذا التالي وهو وجود الواجب اما الملازمة فلان ذلك الموجود ان كان واجبا فقد حصل
المرام وان كان ممكنا فلا بد له من سبب موجود ضرورة فسببه ان كان واجبا فهو المرام
وان كان ممكنا نعود الكلام فاما ان ينتهي الى الواجب او دار او تسلسل والدور والتسلسل باطلان
[illegible] وهذا الكلام في بطلانهما يحققه فتعين الانتهاء الى الواجب وهو المطلوب فان قيل
لا نسلم الدور ثم لم لا يجوز ان [illegible] على ماهية الاول [illegible] يتوقف [illegible] ولا على [illegible] الثاني
[illegible] لكن لم يكون الماهية [illegible] على [illegible] الثلاثة [illegible] لا يلزم الدور وقلت
قد [illegible] جواب ذلك في ابطال الدور ان الماهية اذا كانت علة لشيء ما لم يتحقق لم يتحقق معلولها
فيتوقف وجود معلولها على وجودها فلو توقف وجودها على وجود معلولها لزم توقف
الشيء على نفسه وفيه نظر لانا لا نسلم ان الماهية اذا كانت علة لشيء ما لم يتحقق لم يتحقق
معلولها لان ماهية الواجب عندهم علة لوجوده ولم يتوقف المعلول على تحقق
العلة مطلقا ولا يلزم ان يكون الشيء متحققا قبل التحقق وهو محال قال لو وجد حادث لزم
الواجب والمقدم وهو وجود الحادث حق فكذا التالي وهو لزوم الواجب اما الملازمة
فلانه لو وجد حادث فلا بد له من علة تامة مقارنة له في آن حدوثه اذ لو لم يكن في آن
حدوثه فاما ان يكون سابقة على ذلك الآن او متاخرة عنه ولا سبيل الى شيء منهما
اذ المتقدم يوجب انفصال العلة بتخلف المعلول عن العلة والتاخر يوجب
تقدم المسبب على السبب فعلته التامة المقارنة له في آن حدوثه ان كانت واجبة
او مشتملة على الواجب فقد لزم الغرض وهو ثبوت الواجب وان كانت علته التامة
ممكنة فلا بد لها من علة تامة مقارنة لها في آن حدوثها ونعود الكلام في
علتها التامة فانها ان كانت واجبة او مشتملة على الواجب فهو المرام وان كانت
ممكنة فلا بد لها من علة تامة مقارنة وعلى هذا فان انتهى الى علة تامة مشتملة
على الواجب فهو المرام وان تسلسل [illegible] السلسلة في آن واحد وهو آن حدوث
الحادث المذكور [illegible] عنها لكونها مشتملة على جميع ما يحتاج
اليه احاد [illegible] العلل التامة متحققة [illegible] ان يكون تلك السلسلة
ممكنة قبل هذا الآن او يكون [illegible] فان كانت ممكنة قبله يلزم الترجيح بلا مرجح [illegible]
الخارج من الاثنين [illegible] وان لم يكن ممكنة قبل هذا الآن بل الآن يكون ممكنة يلزم حدوث
الممتنع وهو محال واذا كانت السلسلة ممتنعة فانتهت الى الواجب ومشتملة على الواجب
وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو لم يكن العلة التامة للحادث مقارنة
له في آن حدوثه يكون متاخرة عن آن الحدوث يلزم تقدم المسبب على السبب لان
ذلك انما يلزم ان لو تحقق الحادث في آن الحدوث وذلك ممنوع لكونه [illegible]

لتحصيل الحاصل والرابع كل حادث اى بعض الوجه الرابع اولى الوجه الثالث لو ان كل حادث
لابد له من علة مستقلة ومن التي يجب بها المعلول فان كانت تلك العلة واجبة او مستلزمة على الواجب
فهو المرام والا فلابد لتلك العلة من علة مستقلة واجبة او مستلزمة على الواجب والا لعاد الكلام
في علتها فان انتهت العلل الى علة واجبة او مستلزمة على الواجب فقد صح المطلوب وان
تسلسلت العلل فلابد لتلك السلسلة من علة مستقلة غير فرد من افرادها اذ كل فرد
فرض علة للسلسلة يكون علة ذلك الفرد اولى بالعلية اذ تأثير ذلك الفرد بمعاونة علته اذ
لا يكون مستقلا في التأثير علته فلابد ان يقع بعض افراد السلسلة تلك العلة المستقلة للسلسلة
والا لما كانت علة السلسلة علة لها لانه حينئذ يكون كل الافراد معلولا لغيرها فتحصل السلسلة
سواء وجدت علة السلسلة او لا واذا وقع بعض افراد السلسلة فيها يلزم توارد علتين مستقلتين
على معلول واحد بالشخص لان كل فرد فرض يكون له علة مستقلة في السلسلة واذا بطل تسلسل
العلل فقد انتهت العلل الى علة واجبة او مستلزمة على الواجب وهو المطلوب وفيه
نظر لانا لا نسلم لزوم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص على تقدير ان
يكون علة السلسلة مؤثرة في البعض من السلسلة لجواز ان يكون فيما بعد المعلول الاول
الى غير النهاية علة للسلسلة فيكون علة للمعلول الاول الذي هو بعض افراد السلسلة
وليس له في السلسلة علة سواه حتى يلزم المحال ح جملة الموجودات مستلزمة على الواجب
اذ لو كانت باسرها ممكنة فلابد لها من علة تامة وتلك العلة التامة للجملة اما نفس الجملة
او جزء الجملة او خارج عن الجملة او مركبة من الداخل فيها والخارج عنها والاقسام
الاربعة باسرها باطلة اما الاول فلو ان يكون العلة التامة للجملة نفسها لوجب
كون الجملة واجبة اذ الواجب ما يكون وجوده عن ذاته لكن الجملة ممكنة لتركبها من الممكنات
فيلزم كون الممكن واجبا وهو محال واما الثاني فلو ان يكون العلة للجملة جزءها لبعض كون
الجزء علة لما يتوقف عليه جملة الموجودات فيستغني الجملة عن ذلك الجزء عن سائر
الاجزاء مما اختلف واما الثالث فلو ان يكون العلة للجملة خارجة عنها واما الرابع فلو
ان يكون العلة التامة فيها مركبة من الداخل فيها والخارج عنها لوجهان حالا ان
المقدر لان الخارج ان كان ممكنا لم يكن خارجا لان المقدر ان الجملة جملة الممكنات وان كان
الخارج واجبا لم يكن كل موجود ممكنا والمقدر ذلك وايضا يلزم المطلوب واذا انتفى
الاقسام باسرها يلزم تحقق الواجب وهو المطلوب وفيه نظر عرفته والخامس
لو وجد الى الحد الوجود اولى الوجه الخامس انه لو وجد ممكن لزم الواجب والمقدم
حق فكذا التالي اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فلابد له من علة تامة ويلزم ان تكون
واجبة او مستلزمة على الواجب اذ لو كانت تلك العلة ممكنة تامة فلابد لها من علة تامة
وتلك العلة التامة فيها اما نفسها او جزءها او خارج عنها او المركب من الداخل
والخارج والكل باطل اما الاول فلو ان يكون العلة التامة فيها نفسها فلانه

يلزم ان يجب بعدم السبق على نفسه واما الثاني فلو ان يكون العلة التامة فيها جزءها
فلانه يقتضي احتياج الجملة الى خارج لان ذلك الجزء الذي هو علة فيها ممكن فلابد له
من علة تامة وعلة ذلك الجزء لا يجوز ان يكون الجملة لامتناع الدور ولا يجوز ان يكون البعض
الاخر من الجملة والا لكان ذلك البعض الاول علة البعض الاخر لان ذلك البعض اولى
بالعلية لما هو علة ذلك الجزء امر خارج واذا احتاج الجزء الى الخارج يلزم احتياج
الجملة الى الخارج لان احتياج العلة الى شيء يوجب احتياج المعلول اليه واذا احتاج
الجملة الى الخارج لا يكون الجزء علة تامة للممكن لاحتياج الجملة المعلول حينئذ الى ذلك
الخارج واما الثالث فلو ان يكون العلة التامة فيها خارجة عنها فلانه يستلزم
كون الجملة مستغنية عن جميع اجزائها لان المعتبر ان العلة فيها خارجة عنها واجزاؤها
داخلة فيها فلا يكون فيها مدخل في العلية فلا تكون العلة مركبة من الداخل والخارج
والمقدر بخلافه وايضا يستلزم كون العلة التامة غير التامة لان الاجزاء جزء العلة
التامة ضرورة لتوقف الجملة عليها ولو كانت العلة التامة خارجة لم يكن للاجزاء مدخل
في العلية فلم يكن الخارج علة تامة مما اختلف واما الرابع فلو ان يكون العلة التامة
فيها مركبة من الداخل والخارج فلاقتضائه ما في المتن الى الاول وهي الثالث فلو ان يكون العلة التامة
غير تامة لاحتياج المعلول الاول الذي هو الممكن المعروض حينئذ الى ذلك الخارج عن علته التامة
واذا امتنع كون علة الممكن ممكنة تكون واجبة او مستلزمة على الواجب وهو المطلوب وفيه
نظر لانا لا نسلم عدم جواز ان يكون علة بعض الجملة بعضا اخر منها جوابه ذلك
البعض من اجزائه اولى بالعلية قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم هذا ان لو كانت العلة البعيدة
اولى بالعلية من العلة القريبة وهو ممنوع وايضا انما يلزم كون الجملة مستغنية عن جميع الاجزاء
ان لو كانت علة الممكن المعروض مركبة ولكن جاز ان يكون بسيطة ح الحوادث موجودة
وكل حادث له علة تامة والعلة التامة له يجب ان يكون واجبة او مستلزمة على الواجب
والا يلزم احد الامور الثلاثة الممتنعة اما كون العلة التامة غير تامة او انقلاب
الممتنع بالذات ممكنا او الترجيح بلا مرجح لان العلة التامة للحادث لو كانت ممكنة
تامة فلها اما ان يكون لها علة من خارج او لا يكون فان كانت لها علة من خارج يلزم الامر الاول
الذي هو كون العلة التامة غير تامة لاحتياج المعلول الى تلك العلة الخارجة عن علته
وان لم يكن لها علة من خارج بان يكون مستقلة بذاتها فلا يخلو اما ان يكون حين تلك
العلة ممكنة قبل زمان الحادث او لا يكون فان لم يكن ممكنة قبل زمان الحادث يلزم
الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وان كانت ممكنة قبله يلزم الترجيح
بلا مرجح لاختصاصها بالزمان المعين دون غيره واذا لم يكن العلة التامة ممكنة تامة
يلزم ان يكون واجبة او مستلزمة على الواجب وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم
انه لو لم يكن لها علة من خارج يكون مستقلة بذاتها لم لا يجوز ان يكون علتها من داخل

بلغ

اخرج

من الامور كذلك لان العلة التامة للعلة التامة للحادث بعض ما يتوقف عليه الحادث فيكون داخلا
في جميع ما يتوقف عليه الحادث اعني العلة التامة له **قال** الصحيفة الثالثة في ان
واجب الوجود واحد **اقول** هذه الصحيفة في وحدانية الله تعالى قال المصنف والذي
عول عليه في هذا المطلوب عسر ولست في كتب القوم برهانا يعتد به وقد سنح لي بشكر الله تعالى
برهان حسن وهو ان نقول لو كان الواجب اثنين مثلا والعدد فرض فهناك امران يعني واجبا
الوجود من حيث هو واجب الوجود بتعين هذا اسمه الا انه من ان يكون عين واجب الوجود
من حيث هو واجب الوجود او غيره فان كان تعين هذا عين واجب الوجود من حيث هو
الوجود حتى يوجد الواجب وجد هذا التعين ضرورة فيلزم ان يكون الواجب واحدا والعدد
انه الكلام في احد هذا خلف وان كان تعين هذا غير واجب الوجود من حيث هو واجب
الوجود فاما ان يكون تعين هذا لازما لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود او غير
لازم له فان كان لازما له فلا يوجد الواجب الا معه فيلزم ان يكون الواجب واحدا والعدد بخلافه
وان لم يكن تعين هذا لازما له فان انفكاك تعين هذا عن الواجب بحسب ذاته ضرورة وما
ان يوجد امر يستلزم اتصاف التعين بهذا مع الواجب او لا يوجد فان لم يوجد ذلك الامر صح
تعين هذا عن الواجب من حيث هو بحسب الواقع والتعين لازم للوجود الخارجي وصحة انفكاك
اللازم توجب صحة انفكاك الملزوم فيصح انفكاك الوجود الخارجي عن الواجب وهو محال
وان وجد امر يستلزم اتصاف تعين هذا مع الواجب من حيث هو فاما ان يكون ذلك الامر
منفصلا عن ذات الواجب او متصلا بها فان كان منفصلا يلزم افتقار وجود الواجب
الى الافتقار لازمه وهو التعين اليه وهو محال وان كان ذلك الامر متصلا الذاتية فاما ان
يكون لازما للواجب من حيث هو او لا يكون فان كان لازما له يلزم لزوم هذا التعين للواجب
من حيث هو لانه يمتنع انفكاكه عنه والتعين لانه عن لازم هذا خلف وان لم يكن ذلك
الامر المتصل لازما له فاما ان يوجد امر يستلزم اتصافه مع الواجب او لا يوجد ويعود الكلام
فاما ان ينتهي الى ما لا يكون له ما يستلزم اتصافه مع الواجب او يتسلسل والاول يوجب صحة
انفكاك التعين بحسب الواقع وهو محال لما بيناه والتسلسل باطل وبتقدير تحقق التسلسل
لا يكون مجموع الافراد المتسلسلة لازما للواجب من حيث هو لان التسلسل ان لم يلزم من عدم
لزوم شيء من الافراد جواز انفكاك المجموع عن الواجب فيجوز انفكاك التعين حينئذ وهو باطل لانه
واذا بطل كون الواجب اثنين ثبتت وحدانيته وهو المطلوب وفيه نظر لانا
نقول لا نسلم انه لو كان تعين هذا غير واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود يلزم ان يكون
الواجب واحدا وانما يلزم ذلك ان لو كان متعددا بحسب الماهية وذلك ممنوع لجواز ان يكون
كل واحد منهما محتاجا الى الاخر بحقيقته ويكون تعين كل منهما عينه في كلما وجد هذا التعين
وجد الواجب وبالعكس ولا يلزم منه الوحدانية وايضا لا نسلم انه لو كان تعين هذا
لازما للواجب الوجود من حيث هو يكون الواجب واحدا والمستند حاصر ولئن سلمنا

ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان لو لم يكن تعين هذا لازما للواجب الوجود من حيث هو لجاز انفكاكه
عنه بحسب ذاته وهو لا يمكن لازما فلما لا نسلم ذلك فان من المحال ان لا يكون من لوازمه
ومع هذا لا يمكن حصول احدهما بدون حصول الاخر باعتبار عدم الامكان عدم حصول الاخر
لا باعتبار عدم تحققه باعتبار عدم تحقق الخارجي يلزم ان يكون لازما ولا نسلم انه لم يوجد
امر يستلزم اتصاف التعين بهذا مع الواجب صح انفكاكه عن الواجب بحسب الواقع
والمستند ما مر **قال** واحتج الافاضل **اقول** احتج الفلاسفة على وحدانيته
واجب الوجود بان الواجب لو كان اكثر من واحد ولنفرض اثنين لكان الوجوب بالذات
مشتركا بينهما وقد بينا ان الوجوب عين الماهية فيكونان مشتركين في الماهية وعلى
تقدير اشتراكهما في الماهية لا بد من ان يكون لكل واحد منهما مميز عن الاخر والا لم يكن
احدهما ممتازا عن الاخر لامتناع التعدد اذ التعدد بدون الامتياز محال وان كان لاحدهما
ممتازا عن الاخر فلا يمكن ان يكون المميز فصلا لان الفصل جزء والواجب منزه
عن الجزء بل يكون المميز عارضا والعارض محتاج ضرورة فلا بد له من علة فان كانت
علته ماهية الواجب الوجود امتنع التعدد لانه يمتنع انفكاك ذلك المميز العارض
عن جميع الواجب والتعدد بخلافه وان كانت علة المميز العارض غير الماهية ولا يخ
من ان يكون تلك العلة صفة اخرى اولا فان كانت الاولى فلا يكون ان يكون صفة لغيرها والا لعاد
الكلام في تلك الصفة بان يقول علتها الماهية او صفة لغيرها ويتسلسل بل يكون علته امرا
منفصلا فيلزم احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل عن ذاته وهذا محال
واذا ثبت كون الواجب اكثر من واحد ثبت وحدانيته وهو المطلوب
وهذا البرهان مبني على كون الوجوب عين الماهية وقد عرفت ما فيه **قال** واحتج
المتكلمون **اقول** احتج المتكلمون على وحدانيته تعالى بناء على كونه مختارا بانا
لو قدرنا الهين فاما ان يصح من كل منهما ان يفعل على خلاف فعل الاخر او لا يصح ولا
سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانا نعتبر ذلك الاختلاف اما ان يحصل مراد كل منهما او لا يحصل
مراد منهما او يحصل مراد احدهما دون الاخر والكل باطل اما الاول فهو حصول
مراد كل منهما فلوجوب اجتماع النقيضين وهو ظاهر البطلان والثاني وهو عدم
حصول مراد كل منهما فلوجوب ارتفاع النقيضين وهو ايضا ظاهر البطلان والثالث
وهو حصول مراد احدهما دون الاخر فلزوم عجز احدهما وهو الذي لم يحصل مراده وايضا
يوجب الترجيح بلا مرجح لتساويهما في القدرة بل يكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات
واما الثاني وهو ان لا يصح من احدهما ان يفعل على خلاف فعل الاخر فلانه لو لم يصح
المخالفة بينهما بل يجب ان يفعل كل منهما شيئا واحدا فذلك اما ان يكون بقصد احدهما اما
بشرط ان يمنع قصد الاخر القصد ذلك الشيء او بان يلزم لكل منهما ان يفعل شيئا واحدا
والاول وهو ان يكون بقصد احدهما الى شيء مانع من قصد الاخر الى ضده باطل

لا نقصد بما نعلم ازلي وارادة قديمة متعلقة بآن معين فيمتنع تقدم احد القصدين
على الآخر والا لزم الترجيح بلا مرجح والثاني وهو ان يلزم لكل منهما ان يفعل شيئا واحدا
اما ان يكون بطريق الايجاب وهو محال لما في المقدور لان معنى الاحتياج على كونه مختارا
او بان يكون لكل الطرفين اولى واصلح وذلك ايضا باطل لانه لو لزم اختيار الطرف
الاولى لما وقع من العباد شيء من القبائح لان افعال العباد مسبوقة بالدواعي والدواعي
لا يكون بفعل العباد والا لزم التسلسل لاستلزام ذلك ان يكون للداعية داعية اخرى
وعلى هذا التقدير انها تكون الدواعي من الله تعالى وداعية الفعل القبيح قبيحة لانها
موجبة للفعل القبيح وموجب القبيح قبيح والفعل القبيح لا يكون اولى فلا يفعل
الله تعالى الفعل القبيح فلا يقع من العباد شيء من القبائح ولئن سلم لزوم رعاية الاصلح
فلا يكون احد الضدين اصلح لكن في المتنافيين من المصلحة جاز ان التخالف بينهما لزم
المحال المذكور واذا ثبت انه لا يجوز ان يكون الواجب اثنين ثبت وحدانيته وهو المطلوب
وهذا الدليل يسمى دليل التمانع واعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي قادرين
على جميع الممكنات فاعلين بالاختيار ولا يدل على نفي اله لانه لو كان احدهما واجبا موجبا
لبعض الاشياء لا يتم هذا الدليل ولو كانا قادرين يكون احدهما على البعض الاشياء الاخر
ايضا ولو كانا قادرين على جميع الاشياء لكن يفعل احدهما فقط ويترك الاخر في وقت
اخر لا يلزم شيء من المحالات المذكورة **قال** واذا تحقق الى قوله الطائفة الثالثة

اقول اذا تحقق التوحيد فيعلم المشركون من طوائف الطائفة الاولى عبدة
من الاوثان ومن الاصنام وهذه الطائفة يعبدون من الاوثان الاربعة بتاويلات احدها
ان الناس كانوا في قديم الدهر عبدة الكواكب التي عبدوها وجعلوا تماثيلا وصورا بحسب
توهمهم واشتغلوا بعبادة التماثيل وكانت نيتهم توجيه تلك العبادات الى الكواكب
وثانيها ان اصحاب الطلسمات كاصحاب السيميا كانوا يرصدون زمان اوقات الصالحة للطالع
النافعة في الاعمال المخصوصة فاذا وجدوا ذلك الوقت عملوا اصناما ويعظمون ذلك
الصنم ويرجعون اليه في طلب المنافع وثالثها انهم كانوا يعتقدون ان الاله
من اعظم نور في غاية العظمة والاشراق وان الملائكة انوار مختلفة بالصغر والكبر
فاتخذوا صنما عظيما وبالغوا في حسن تركيبه بالمراتب العلية واتخذوا له
الشريفة على اعتقاد ان الصنم العظيم صورة الاله الاعظم واتخذوا سائر الاصنام
على صور مختلفة بالصغر والكبر على اعتقاد ان تلك الاصنام صور الملائكة ورابعها
ان طائفة قالوا انه ليس للبشر الضعيف اهلية عبادة الاله الاعظم وانما الغاية
القصوى اشتغال البشر بعبادة ملك من الملائكة المقربة الى حضرة الاله الاعظم والملائكة
يعبدون الاله الاعظم فاتخذ كل انسان صنما على اعتقاد كون ذلك الصنم تمثالا
للملك الذي يدبر تلك البلاد الذي هو متوطن فيها واشتغل بعبادته لان كان انه

٨٤

مطالبه وفيها هذه الاعتقادات الردية في غاية الوضوح فلا احتياج في دفعها الى دليل
الطائفة الثانية من المشركين الثنوية وهم ذهبوا الى ان للعالم صانعين نور
وظلمة وزعموا ان الخير يحدث من النور والشر يحدث من الظلمة وزعم المجوس
وهم القائلون بالاصلين يزدان واهرمن وثنوية ان هيهنا علمين ان للعالم فاعلين
احدهما الله تعالى وهو فاعل الخير وقالوا يزدان النافع والثاني الشيطان وهو فاعل
الشر وقالوا اهرمن الضار وقالوا هو لا يستند الا اليه لان فاعل الشر شرير
وفاعل الخير خير والفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا معا وهذا
الدليل بعينه دليل الثنوية وسموا باسمهم وجعلوا الله تعالى خيرا واتفقوا على
كونه قديما واختلفوا في قدم الشيطان فقال بعضهم انه قديم وانكر زرادشت
واكثر المجوس قدم الشيطان وقالوا انه حادث واختلفوا في علة حدوثه فزعم
زرادشت ان الله تعالى استوحش لما تفكر في خروج ضده عليه فتولد من
توحشه الشيطان اهرمن وهو ابليس وقال غير زرادشت وهم
اكثر المجوس انه شك الله تعالى لما تفكر في خروج ضده عليه فتولد الشيطان
من شكه وقال اخرون انه حدث بالله تعالى عفونة فتولد الشيطان
من عفنه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وليس لهذه الطائفة في هذه
من اقوال الردية ما يتمسكون به عقلا ولا نقلا يعتمد به ومن ادلة الدالة على التوحيد
دافعة لما ذكروه وذلك ظاهر **قال** الطائفة الثالثة الى قوله وانهم جعلوا

اقول الطائفة الثالثة من المشركين النصارى وهم كانوا قبل
قسطنطين الملك على دين صحيح في توحيد الله ونبوة عيسى عليه السلام اختلفوا
في عيسى بعد قسطنطين الملك فقال اولا النسطورية وهم الذين تابعوا
النسطور الحكيم الذي هو من ائمة النصارى ان عيسى هو الله تعالى وقال اولا
اليعاقبة وهم الذين تابعوا يعقوب البرادعي الذي هو ايضا من ائمة النصارى
ان عيسى ابن الله تعالى وقال اولا الملكائية وهم الذين تابعوا الملكا الرومي
وهو ايضا من ائمة النصارى ان الاله ثلثة احدهم عيسى عليه السلام فقد علقهم
عن التصريح بهذا القول المنكر فقالوا ان الله تعالى جوهر واحد وله ثلثة اقانيم
ذاتية اي ثلث خواص جوهرية اقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو
الكلمة اي العلم وهو الكلام واقنوم روح القدس وهو الحيوة وهذه الاقانيم
الثلثة واحدة في الجوهرية يعني واحدة بالذات لا بالصفات على هذه الثلثة سمي
واحدا كما يصدق على الانسان انه انسان وضاحك وكاتب ومرادهم بالاقنوم
الشيء بانه الخاصة الجوهرية كالضاحك للانسان فانه جوهر ولا كان محمولا
على الجوهر والله تعالى عندهم جوهر بمعنى انه قائم بنفسه غني عن المحل فالوا

ان الكلمة اتحدت بعيسى عليه السلام بمعنى انتقال اقنوم الكلمة اي العلم الى بدن عيسى عليه السلام وحلها فيه اي الاتحاد
فقالت النسطورية معنى الاتحاد ان الكلمة ظهرت في عيسى وصارت مع عيسى هيكلا وقالوا
ان المسيح جوهران اقنومان احدهما الاهي والاخر انساني وهو الكلمة والجسد وكذلك ظهرت وهو الكلمة
من عيسى عليه السلام الافعال الالهية مثل اختراع الاجسام واحيا الموتى والافعال الانسانية
مثل الاكل والشرب وقالت اليعاقبة الاتحاد هو الممازجة بين اللاهوت والناسوت حتى صار
منهما شي ثالث فاقنوم الكلمة نزل من السما وتجسد من روح القدس اي الروح الطاهر
فصار انسانا فهو المسيح والمسيح جوهر من جوهرين اقنوم من اقنومين جوهر
لاهوتي وجوهر ناسوتي وقالت الملكانية المسيح جوهران اقنوم اي صار جوهر
بالاتحاد اقنوما قال وانما وقعوا الى هذا اقول انما وقعت النصارى في ورطة
هذه الشبهات لانه جاء في عدة مواضع من الانجيل ذكر الله تعالى بلفظ الاب وذكر عيسى
بلفظ الابن وذكروا الاتحاد والحلول منها ما جاء في انجيل يوحنا في الاصحاح الرابع عشر
حين سال فيلفوس الذي هو من الحواريين عن عيسى عليه السلام انك تقول ابي كذا وكذا وامر
ابي كذا وكذا ارنا اباك فاجابه عيسى عليه السلام هكذا يا فيلفوس من يراني فقد يرى
فقد راى الاب فكيف تقول ارنا الاب ولا تؤمن اني بابي وابي بي وان الكلام
الذي اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل ابي انه الحال في هو الذي يعمل هذه الافعال
التي اعملها آمنوا وصدقوا اني بابي وابي بي هذه الفاظ الانجيل المنقول الى العربي
المتداول عند النصارى وانا قد وجدت في نسخة مصححة مع شرحها عند جاثليقهم
ثم هذا الموضع من انجيل يوحنا هكذا قال له فيلفوس يا سيد ارنا الاب وتكفينا
قال له ايشوع هذا الزمان كله انا معكم ولم تعرفوني يا فيلفوس من يبصرني فقد ابصر ابه ومعنى ايشوع مخلص الكل
الاب فكيف انت تقول ارنا الاب ليس تؤمنا اني بابي وانت بي والقول الذي اقول
لا اقوله من نفسي وابي الذي هو ساكن في هو الذي يعمل هذه الافعال آمنوا
اني بابي وابي بي وان لم تفعلوا فآمنوا لاجل الافعال وانت تعلم ان هذا اقرب
مما ذكروه من حيث المعنى ولا امنا قسمه في الالفاظ وليس لفظ الانجيل قطعيا الوقوع معلوم
التحريف فيه وذلك مشهور بالتواتر ولئن سلمنا لكن ليس هذا النص بعيد بعدم
التحريف المعنوي وقطعيا على اطلاقه لجواز ان الله تعالى سمى عيسى ابنا تشريفا
وكرامة له كما سمى ابراهيم خليلا تشريفا له ولان من كان متوجها الى شي مقبلا عليه
ذلك الشي يقال له ابن ذلك الشي كما يقال ابنا الدنيا وابنا السبيل فجاز ان يكون
تسمية عيسى بالابن لتوجهه في اكثر الاحوال شطر الحق والاستغراقه في اعلى
سراوقات جناب القدس وجاز ان يكون المراد بالاتحاد الاتحاد في ما نظر بالحق
واظهار كلمة الصدق كما يقال انا وفلان واحد في هذا الغرض وجاز ان يكون
من الحلول الحلول اثار صنع الله تعالى فيه من احيا الموتى وابرا المرضى ومما يؤكد

ان المراد بالاتحاد والحلول ما ذكرنا ما رواه جا في اول الاصحاح السابع عشر من
انجيل يوحنا حيث دعا عيسى للحواريين هكذا وكما انت يا ابي في وانا بك فليكونوا
هم ايضا فينا واحدا ليؤمن اهل العالم بانك انت ارسلتني وانا قد استودعتهم
المجد الذي مجدتني به ودفعته اليهم ليكونوا على الاجماع احدا كما انا وانت
واحد وكما انت حال في كذلك انا فيهم ليكونوا كاملين واحدا هذه الفاظ الانجيل المنقول
الى العربي فقد صرح عيسى عليه السلام بمعنى الاتحاد والحلول على الوجه الذي
ذكرنا وسننبه فيما بعد ذلك على امتناع الحلول والاتحاد على الله تعالى ووجدت في
النسخة في هذا الموضع هكذا كما انت لي يا ابي فيكونوا لنا ايضا واحدا ليؤمن
العالم انك انت ارسلتني والمجد الذي وهبتني وهبته لهم ليكونوا ايضا صح وهبتني
واحدا كما نحن واحد انا بهم وانت بي وانا بك ليكونوا كاملين وانت تعلم ان هذا
وان كان يخالف ما ذكره من وجه لكن يدل على ما استدل به ثم قال في الاصحاح
التاسع عشر من انجيل يوحنا هكذا اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وهذا
يدل على مساواة عيسى مع امته في معنى البنوة والعبودية فعلم ان المراد من
معنى البنوة ما ذكرنا لا ما ذكره النصارى ثم قال المصنف شكر الله سعيه
وهذه النصوص مما صححتها من الانجيل وليس لالزام النصارى بشي من هذه اقوى
النصوص لانهم يقطعون بها بالكلية لكونها مسلمة عندهم قال الصحيفة
الرابعة في افعال العباد اقول هذه الصحيفة في كيفية صدور الافعال
عن الله تعالى اختلف ارا العقلا فيها فقال المليون انه فاعل بالاختيار والفاعل
بالاختيار هو الذي ان شا فعل وان شا ترك ويرادفه القادر وقالت الفلاسفة
انه موجب بالذات وهو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل قال المصنف وليس في كتب
القوم ما يعتمد عليه وكيفية هذه المسلة ان سيله كيفية صدور الفعل عنه من اهم
المهمات اذ هي اساس بنيان الشريعة واصل تنبني الحقيقة لان الشرائع مبنية على
كونه فاعلا بالاختيار وفي هذه المسلة ينقطع الكلام الخلاف بين الفلاسفة والمليين
فلنذكر ههنا ما يسر الله تعالى لنا بان نقول يجب ان يعلم ان وجود
الحوادث وحدوثها دال على ان الواجب مختار لان التغير في الذات محال كما
ثبت بعد وهذه المقدمة مما سلمها الفلاسفة وقد ذهب الفلاسفة الى
كونه تعالى موجبا تكلفوا في كيفية صدور الحوادث عنه تكلفات كثيرة فقالوا انما تصدر
عن الواجب تعالى الحوادث بشرطه امر غير قار الذات كالحركة والزمان فانه يصير
كل جزء من الامر الغير القار الذات معه تعالى سببا لحدوث حادث واحتاجوا
الى ان كيفية صدور ذلك الامر المنقضي عنه تعالى وعسر عليهم ان يمسكوا فيه
بمعنى آخر بان يقولوا انه حدث عنه بشرطه امر آخر غير قار الذات

حرفا من السلسلة وهو معنى الى كل سابق من اجزاء ذلك الامر المنقضي بعد ما هو مقصور
عليهم ان يتمسكوا فيه ببعض اخر بان يقولوا انه حدث شيء بعد استعداد
اللاحق فيتم عليه العدم لحصول استعداد اللاحق ان يصير العدم مع ذلك
الاستعداد له علة تامة لوجود اللاحق ويجب وجود اللاحق عند ذلك لوجوب
صدوره ولا ينفع الاصحاب الحادث اخر عند تلك الاجزاء او يلزمهم حدوث مبدا الاصل
قدم الحركة والزمان والعالم اما قدم الحركة فلانهم جعلوا اجزاءها شرائط
لحدوث بعضها عن العدم فاحتاج كل جزء منها الى سابق يعد استعدادا
حتى يمكن ان يصدر عن العدم فلكل جزء سابق الى غير النهاية واما قدم الزمان
فلان الحركة لا يوجد الا في الزمان فلابد ان يكون كل جزء منها يقع في حالة صدوره واما
قدم العالم فلان الحركة بدون المتحرك محال والمتحرك لا يخلو عن الجسم فيلزم قدم
جسم متحرك ازلا وهو الفلك عندهم لان الفلك يوجب العناصر فيلزم قدم
العالم وغيرها القابلة للاستعداد لكن بالاسباب الموضع فان الحركة الى كل حد
من حدود المسافة يكون معدة للحركة الى حد اخر بعد ذلك فيمتنع الحركة
الناشئة عن ذلك المتحرك بدون حصول الحركة الاولى عنه فهذه قاعدة (كلى)
في عدم ما يقولون عن الواجب مع بقائها يمتنع انما حدوث العالم وبيان
كونه تعالى مختارا ثم قال في هذه القاعدة وامثاله لا يصدر واحد الحركة
وما يجري مجرى الحركة من التغيرات عن السبب الموجب محال الا ان ما منه التغير
من حصول حالة شيء بعد حالة اخرى للتغير لانه ضرورة الا ان يتشكل الحالتين
فموجد التغير موجد للحالتين والسبب الموجب ثابت ثبوته لا زوال له واثره المكتفي
فيجب ان يكون ثابتا لا زوال لما ثبت فمن يصدر عن السبب الموجب احدى الحالتين يمتنع
زوال تلك الحالة وفيه نظر لانهم لم يقولوا بصدور الحركة الحافظة للزمان
عن الواجب ولا بصدور شيء من التغيرات عنه بل بصدور الحركة الحافظة للزمان
عن نفس الفلك الاعظم المتحرك بالارادة ولئن سلم ما تحركه من حيث لا يوجد
في الخارج بل الموجود منها فيه حيث هو على البقاء فيه وكل جزء منها لما يتوقف
على الواجب يتوقف على جزء اخر منها سابق عليه وعلى ما قبله الحركة
وما اليه وما فيه وما له وما به فلا يكون الواجب علة تامة له فلا يمتنع زواله مع بقاء
الواجب وايضا المكتفي هو الذي اعطى ما به يتمكن من تحصيل كماله
كالنفوس السماوية وليست حالة التغير كذلك ثم قال ولو لا الزوم تاثير
السبب الموجب ولزم زوال نفس السبب الموجب لان زوال الملزوم يلازم
لزوال اللازم فعلم ان التغير من امتناع حالة ولئن سلمنا ذلك لكن كون
السابق معدا للاحقه امر معقول لانه لا يحتاج ان يتم استعداد اللاحق

عند وجود السابق وعند عدم السابق ولا سبيل الى شيء منهما اما كل من اول يلزم اجتماع جميع
الحوادث كلها حاصلة في سبب اجزاء الامر المنقضي لحصول العلة التامة للاحق عند
وجود السابق وكذا السابق مع سابقه وعلى هذا وان كان الثاني فهو ان يتم استعداد له
اللاحق عند عدم السابق يكون عدم السابق شرطا لتمام استعداد اللاحق وعدم
السابق ايضا مقصود وعدم السابق عن الواجب يتوقف ايضا اما على بعض اخر
فيلزمهم ما هربوا عنه من لزوم التسلسل واما على بعد سابق عليه لا يخلو
من ان يكون بعد عدم السابق من نفس السابق او غير السابق فان كان بعده هو
السابق لا يكون ان تم استعداد عدم السابق عند وجود السابق لانه لو تم استعداد
عدم السابق عند وجود السابق لما تأخر عدم السابق عن السابق لحصول العلة
التامة ويلزم اجتماع السابق مع عدمه وهو محال بل تم استعداد عدم السابق
عند عدم السابق فيلزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال وان كان بعد عدم السابق
غير نفس السابق فلا يكون سابقا اخر فيعود الكلام في ان تمام استعداد عدم السابق
هل يحصل عند وجود ذلك الغير او عند عدم ذلك الغير فان حصل استعداده عند
وجود ذلك الغير يلزم اجتماع عدم السابق مع ذلك الغير فلا يكون ذلك الغير الذي
هو سابق سابقا هذا خلف وان حصل استعداده عند عدم ذلك الغير يكون عدم
ذلك الغير يكون عدم ذلك الغير شرطا لعدم السابق فتمام استعداده فيعود
الكلام في عدم ذلك الغير بان نقال عدم ذلك الغير حادث فصدوره عن الواجب
يتوقف ايضا اما على بعض اخر فيلزمهم ما هربوا عنه او على بعد سابق فح
لا يخلو من ان يكون بعده نفس ذلك الغير او غير ذلك الغير فان كان بعده ذلك الغير
لا يكون ان يتم استعداده عند وجود ذلك الغير والا لما تأخر بل عند عدمه فيلزم
اشتراط الشيء بنفسه وان كان بعده غير ذلك الغير يعود الكلام في ان تمام
استعداد عدم ذلك الغير هل يحصل عند وجود غير ذلك الغير او عند
عدمه ويلزم التسلسل او الدور فان قيل جاز ان يتم استعداد اللاحق
عند وجود السابق لكن لا يوجد اللاحق عنده لكون المانع وهو وجود السابق
موجودا قلت هذا المنع غير مفيد لان عدم السابق يكون شرطا لوجود
اللاحق ويتم الكلام الى اخره بان يعود الكلام ونقول ان عدم السابق حادث
فصدوره يتوقف اما على بعض وهو ما هربوا عنه او على بعد وذلك المعد
اما السابق او غيره ويعود الكلام في ان تمام استعداده هل يتم عند وجود ذلك
الغير او عند عدمه ويلزم الدور او التسلسل وايضا المعنى بالاستعداد
التام كونه مستجمعا لجميع الشرائط وارتفاع الموانع مع كون المانع في الخارج
يمتنع حصول الاستعداد التام فعلم انه لا مؤثر للسابق في وجود اللاحق فيحتاج

الا حق الى حادث اخر ولزم التسلسل الذي هو بواعنه وفيه نظر لانا نختار
انه تمام استعداد اللاحق عند عدم السابق ولا نسلم ان عدم السابق حادث لان
الحدوث اما كون الوجود مسبوقا بالعدم او الخروج من العدم الى الوجود ولئن سلم
فلا نسلم ان صدوره عن الواجب يتوقف على بعض اخر غير اللاحق حتى يلزم التسلسل
ثم لا يجوز ان لا يتوقف الا على وجود المعقب اللاحق قوله لا يجوز ان يتوقف
عدم السابق على اللاحق لتوقف اللاحق عليه لانه شرط لتمام استعداده قلنا لا نم
انه شرط له لان يكون الشيء عند الفرض لا بعض ان يكون للاخر شرطا له ولانه لو كان
شرطا له لتقدم عليه فلا يكون اللاحق معقبا الا للسابق بل للعدم ح وذلك
باطل وايضا لا نسلم انه لو كان معه عين نفس السابق يكون ح ذلك المعد سابقا
اخر ويعود الكلام لجواز ان يكون معه وجود اللاحق وح نختار ان تمام استعداد
عدم السابق يحصل عند وجود اللاحق فلا يلزم شيء من المحالات قال واما حديث
الذهاب والمجيء فليس بشيء لان المتحرك لو ابتدأ الحركة من الحد الثاني امكنه
الحركة قطعا واذا توقف الحركة الثانية على الحركة الاولى لشرط ان لا يكون
المتحرك على ذلك الحد بل على الحد الاول وتوقف الحركة الثانية على الاولى
بهذا الشرط لا يوجب توقف نفس الحركة الثانية على الاولى بحسب الذات
وفيه نظر لان الحد الثاني حينئذ يكون مبدأ الحركة ويتوقف عليها ما بعدها
ثم قال فعلم ان الواجب لو كان موجبا بالذات لما وجد حادث وينعكس
عكس النقيض الى قولنا لو وجد حادث لما كان الواجب موجبا لكن المقدم حق
فالتالي مثله وهو المطلوب **قالت الفرقة الاولى** البرهان الثاني لو كان
الواجب موجبا فلا بد ان يكون ح كل حادث صادرا عن الواجب اما بوسط او
بغير وسط وح ان لم يتوقف صدور ذلك الحادث عن الواجب على شرط او توقف
على شرط قديم لزم احد الامرين المستحيلين وهو اما حدوث القديم او قدم الحادث
لانه ح ذلك الحادث ان كان حاصلا في الازل يلزم الامر الثاني وهو ظاهر وان لم يكن
يلزم الامر الاول لامتناع ان يوجد العلة التامة في الازل مع تخلف المعلول عنها
فلا يوجد فيه فيكون حادثا وان توقف صدور ذلك الحادث عن الواجب على شرط
حادث فلا بد وان يكون حدوث ذلك الشرط في زمان حدوث ذلك الحادث والا
لزم تخلف المعلول عن علته التامة ان كان حدوثه قبل ذلك الان ولزم تقدم المسبب
على السبب ان كان حدوثه بعد ذلك الان وعلى تقدير ان يكون حدوث ذلك
الشرط في زمان حدوث ذلك الحادث يعود الكلام في نفسه صدور ذلك الشرط
عن الواجب ويلزم اما احد الامرين المذكورين وهو حدوث القديم وقدم
الحادث ان انتهى الى ما لا يتوقف صدوره عن الواجب على شرط او توقف

[illegible] هذا الوسط [illegible]
[illegible] بالكلية صح

يلزم صح

على شرط قديم او انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ومثال الواجب حادث في الازل دفعة
انه لم يتوقف كل شرط حادث على شرط اخر حادث يكون مجتمعا في زمان حدوث ذلك الحادث
الغير المتناهية وفيه نظر لان انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين انما يلزم ان لو كان
الواجب مصدرا بغير وسط للشرط ما ولم يكن كذلك اذ المعدوم يجوز ان يكون له شرط
مفروض بالنسبة له شرط بواسطة شرط اخر سابق عليه فلا يكون الواجب
طرفا اصلا ثم قال او نقول لو توقف صدور ذلك الحادث عن الواجب على شرط
حادث فجملة ما يتوقف صدور ذلك الشرط عليها لا بد وان يكون حادثة في زمان حدوث
ذلك الشرط لما مر من انه لو لم يكن كذلك لزم تخلف المعلول عن العلة التامة او
تقدم المسبب على السبب وصدور تلك الجملة عن الواجب لا يجوز ان يتوقف
على شرط اخر والا لما كانت الجملة جملة ما يتوقف صدور ذلك الحادث عليها
هذا خلف وح لزم احد الامرين المذكورين اي حدوث القديم او قدم الحادث
لان الجملة ان كانت حاصلة في الازل يلزم الامر الثاني وان لم يكن يلزم الامر الاول
واذا انتفى كون الواجب موجبا يكون مختارا وهو المطلوب وفيه نظر لانا
لا نسلم انه لو لم يتوقف صدور تلك الجملة عن الواجب على شرط اخر لزم
حدوث القديم على تقدير ان لا يكون تلك الجملة حاصلة في الازل قوله لانه
يمتنع ان يوجد علته التامة في الازل مع تخلف المعلول عنها قلنا لا نسلم
ان الواجب علة تامة لشيء من المعلولات بل هو علة المجملة بمعنى انه علة لكل
واحد منها بواسطة ما تقدم عليه ولا ينتهي الى شيء يكون الواجب علة تامة له
ثم قال فان قيل للخصم ان يمنع انتهاء صدور الاشياء الى الواجب لان عند
الخصم ان الماهية المعلول الاول وامكانه علة الاشياء وليس شيء منهما
صادرا عن الواجب اذ الماهية غير مجعولة والامكان المعلول الاول
معلول الماهية فلا يصح قولكم الحادث يصدر عن الواجب اما بوسط او
بغير وسط قلت هذا مبني على ما مضى فساد هذه القاعدة وبتقدير
تسليم ما ذكروه نقول لا تأثير للماهية في شيء ما لم يتحقق في الخارج اذ المعدوم
لا اثر له وكذا معلول الماهية اي الامكان لا يؤثر في شيء ما لم يتحقق
وتحقق الماهية انما كان بالواجب فقد انتهى الصدور الى الواجب
قالت الفرقة الاولى البرهان الثالث لو لم يكن الواجب
مختارا لما اختلفت الاجسام في الاوصاف والاثار واللازم باطل
فكذا الملزوم اما الملازمة فلان الاجسام لو اختلفت لكان اثارها
المختصة بها مستندة الى الواجب ضرورة انتهاء الممكنات اليه ولا
يلزم الدور او التسلسل وح اختصاص كل واحد من الاشياء

ولا يستقيم التعيين منهما اما الاول فلو ان يكون المخصص نفس الجسمية او لازما من لوازمها صح

بموصوفيه لابد وان يكون مستندا الى مخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص وذلك المخصص
اما ان يكون نفس الجسمية او لازما من لوازمها والا لوجب تساوي الاجسام في جميع
الصفات وهو باطل او غيرهما وهو ان يكون المخصص شيئا اخر والا لعاد الكلام في اختصاص ذلك
الشيء المخصص بذلك الجسم سواء كان ذلك الشيء امرا منفصلا من الفلكيات والعنصريات
او امرا متصلا جوهرا كان بعينه الصورة المقومة كما هم قالوا ذلك المخصص الصورة النوعية
او عرضا من الاعراض ويلزم ح اما الدور او التسلسل بان يقول تخصيص ذلك الشيء
بذلك الجسم اما لنفس الجسمية او لازمها او شيء اخر والاول باطل والثاني يعود الكلام
في اختصاص ذلك الشيء بذلك الشيء ويلزم جر الكلام الى غير النهاية وانما قلنا ان الثاني وهو
عدم اختلاف الاجسام في الاثار والاوصاف ظاهر لانا نجد الاجسام مختلفة الاوصاف
متنوعة الاثار كما في الحبات والنواة فان الحبات والنواة يحصل منها انواع النبات
واصناف الثمرات مختلفة الخواص متباينة الاشكال والالوان والطعوم والروائح
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون مخصص كل واحد من الاثار بموصوفيه نفس
موصوفيه لا غير قوله والا لوجب تساوي الاجسام في جميع الصفات قلنا
لا نسلم ذلك وانما يلزم هذا ان لو كان المخصص هو الجسمية العامة وايضا يجوز عندهم
ان يكون مخصص الاثر مسبوقا بمخصص اخر وهكذا الى غير النهاية لان الاوضاع الفلكية
والاستعدادات والحركات مخصصات كل واحد منها مسبوق بما قبله الى غير
النهاية **قال** د الى اخره **اقول** الدليل الرابع الواجب مختار لان صدور
الفلكيات مستندة اليه تعالى واختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها ان كان الفلك بسيطا
واختصاص محال الكواكب والاقطاب باماكنها المساوية في الحقيقة ان كان مركبا
اما ان يكون بايجاب الموجب او بارادته والاول محال لان يكون اختصاصها بايجاب
الواجب محال لان نسبة ايجاب الموجب الى الاجزاء البسيطة واحدة فلا يقتضي
تخصيص الكواكب والاقطاب بمواضع معينة ولا تخصيص محالها باماكنها المساوية
في الحقيقة فتعين ان يكون اختصاصها بارادة الواجب واذا كان بارادته كان الواجب
مختارا لان الارادة مستلزمة للاختيار وهو المطلوب وفيه نظر لان صدور
الفلكيات عندهم مستند اليه تعالى لكن بوسائط والاجسام الفلكية ليس شيء منها
بسيطا حقيقيا لتركب كل واحد منها من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية
وح لا يتم ما ذكره وهذه الدلائل الاربعة من مختار المصنف شكر الله سعيه
قال واستدل الى اخره **اقول** استدل الفلاسفة على كونه تعالى مختارا بان النطفة
اما ان يكون بسيطة كما هو رأي الحس او يكون مركبة وعلى التقديرين يلزم ان يكون المؤثر
في اعضاء الحيوان واشكاله قادرا حكيما لان النطفة ان كانت بسيطة فالمؤثر في
طبائع الاعضاء وفي اشكالها اما ان يكون طبيعة النطفة او امرا خارجا لا جائز

٨٨

ان يكون المؤثر طبيعة النطفة والا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة اذ الطبيعة الواحدة في
الجسم البسيط تقتضي شكل الكرة اذ لو اقتضت المضلع فاختصاص بعض اجزاء الجسم البسيط
بشكل دون بعض يوجب الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبة الطبيعة الى جميع اجزاء الجسم فتعين
ان يكون المؤثر فيها امرا خارجا والامر الخارج اما موجب او قادر لا يمكن ان يكون موجبا اذ لو كان
موجبا يلزم ايضا شكل الكرة لان الموجب نسبته الى الجزء البسيط واحدة فتعين ان المؤثر الخارج
قادر وان كانت النطفة مركبة فيكون مركبة من البسائط وح لا يصح ان يكون المؤثر في اشكال الاعضاء
الطبيعة والا يلزم ان يكون الحيوان على شكل الكرات المضمومة بعضها الى بعض بل يكون المؤثر
في شكلها امرا خارجا وذلك الخارج لا يجوز ان يكون موجبا والا يكون الحيوان على شكل الكرات
المضمومة الى بعض بل يكون لان نسبة الموجب الى جميع اطراف الاجزاء البسيطة واحدة
فيلزم ان يكون المؤثر قادرا واذا كان قادرا كان مختارا وهو المطلوب وفيه بحث لجواز ان يكون
امتزاج الاجزاء بعضها مع بعض مانعا عن الكروية **قال** اما الفلاسفة الى اخر الحجة الخامسة
اقول اما الفلاسفة فاحتجوا على كون الله تعالى موجبا بخمس حجج **الاولى**
لو كان الواجب مختارا فلا يخلو من ان يكون الفعل اولى به من الترك او لا يكون فان كان الفعل
اولى به من الترك فيكون حصول الفعل له كمالا فيكون الواجب في ذاته ناقصا مستكملا بالغير
وذلك محال وان لم يكن الفعل اولى به كان عبثا وهو غير جائز على الفاعل الحكيم فلا يكون مختارا
فيكون موجبا والجواب ان القاصد قد يقصد الى شيء يكون ذلك الشيء اولى بالنسبة اليه
لاستكماله بذلك الشيء كما في تحصيل العلم مثلا فيكون القاصد ناقصا بذاته ح وقد يقصده
القاصد لا لاولوية الطرفين لا بالنسبة اليه بل في نفس الامر او بالنسبة الى الغير لضرورة
احد الطرفين بل اراد ان يفعل او يترك وح يكون اختيار الطرف الاولى عين الحكمة والكمال
وتركه عين السفه والنقصان فح لو اريد بالاولوية المعنى الاول اي الاولوية بالنسبة الى القاصد
فلا نسلم انه لو لم يكن الفعل اولى لكان عبثا بل يكون اولى بالمعنى الثاني اي الاولوية في
نفس الامر وان اريد بالاولوية الاولوية بالمعنى الثاني فلا نسلم انه لو كان الفعل اولى لكان
مستكملا به وناقصا بذاته وفيه نظر لان كون الفعل اولى من الترك في نفس الامر او بالنسبة
الى الغير لا يخلو من ان يكون اولى به او لم يكن فان كان اولى به يلزم الاستكمال وان لم يكن يلزم
العبث فان قلت لا نسلم العبث ح وانما يلزم ان لو لم يكن اولى في نفس الامر او
بالنسبة الى الغير قلت ح ينقل الكلام الى ذلك فنقول كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة
الى الغير لا يخلو من ان يكون اولى به او لم يكن والاول يستلزم الاستكمال والثاني يستلزم العبث
وان منع فنقول هكذا الى ان ينتهي الى العبث او يلزم التسلسل وكلاهما باطل **الحجة**
الثانية ان مؤثرية الواجب ان كانت لذات الواجب او لصفة قديمة وجب دوام
المؤثرية لدوام الذات او الصفة الواجب واذا وجب المؤثرية كان الواجب موجبا لا
مختارا وان كانت مؤثرية الواجب لصفة حادثة عاد الكلام في المؤثرية في تلك الصفة

الفعل

ملك

ما يقول من شرط الوقت لصفة ايجاد به عاد الكلام اما لذاته او لصفة قديمة او لصفة
حادثة ويلزم اما دوام المؤثرية او التسلسل والثاني باطل فتعين الاول ويعود دوام المؤثرية
وح يلزم ان يكون الواجب موجبا والجواب لم لا يجوز ان يكون المؤثرية لصفة قديمة هي
الارادة ولا يلزم دوام المؤثرية من دوام الارادة لان الارادة قد يتعلق على التأثير كما يراد ان
يفعل الفعل الفلاني في يوم كذا فيريد الله تعالى ان يوجد الشيء الفلاني في الوقت الفلاني
وقته فحينئذ يلزم ح ان يكون المؤثرية لصفة حادثة ايضا **الحجة الثالثة** الواجب عالم
بكل المعلومات وحاصل علم الواجب بحال لا سيما انه يتعالى عنه فمعلوم الوجود
واجب ومعلوم العدم ممتنع فكل منها واجب او ممتنع وذلك يقتضي كون الواجب موجبا
اذ لا قدرة على الواجب والممتنع والجواب ان العلم بالوقوع تابع للوقوع التابع للقدرة
واذا كان تابعا للقدرة فلا يكون مانعا للقدرة وفيه نظر لان للخصم ان يقول لا نسلم ان علم
الواجب بالوقوع تابع للوقوع لان علمه تعالى بفعله لا ينفعل ح لامتناع الانفعال له تعالى عن
غيره بخصوص ذلك يطلب من شرح الاشارات **الحجة الرابعة** لو كان الواجب
مختارا فاما ان يكون مخلوقه في الازل ممكنا او لا يكون والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان مخلوقه
لو كان ممكنا في الازل لجاز وقوعه في الازل وهو محال لان فعل القادر يمتنع ان يكون ازليا
لان المختار انما يقصد الى ايجاد المعدوم واما الثاني فلانه لو لم يكن مخلوقه ممكنا في الازل
فلانه لو لم يكن ممكنا في الازل ثم صار ممكنا فيما لا يزال لان البعد برانه مخلوق الواجب يلزم انقلاب
الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال والجواب انه لا يلزم من كون
المخلوق ممكنا في الازل بحسب ذاته جواز وقوعه في الازل وانما يلزم جواز وقوعه
في الازل ان لو لم يكن ممتنعا بالغير والامر كذلك لكونه فعلا للفاعل المختار فامتنع ان
يكون في الازل وفيه نظر لان للخصم ان يقول ولئن سلمنا كون المخلوق ممتنعا في
الازل لكن كان زمن الممكن ان يتقدم وجوده على ما وجد بعد ان يوم مثلا وح لم يصير ذلك
ازليا فكان يجب ان يوجد قبل ان يوجد لان العلة تامة والمانع منتف والازلية منه
والتالي ظاهر الفساد **الحجة الخامسة** الواجب ان استجمع جميع ما لا بد منه
في التأثير وجوده كان واجبا ممتنعا الترك لامتناع عدم الاثر عند المؤثر التام
فلا يكون متمكنا من الترك فلا يكون مختارا وان اختل شيء من جميع ما لا بد منه في التأثير
امتنع الفعل لامتناع وجود الاثر عند عدم المؤثر فلم يتمكن من الفعل فلا يكون
الواجب قادرا على الفعل والترك فيكون موجبا والجواب ان وجوب
الفعل او الترك باختيار الواجب وقصده لا ينافي قادريته وفيه نظر اذ للخصم
ان يمنع اختياره وقصده وح لا يتم الجواب **قال** ثم اراد الى غيره **اقول**
قد اراد بعض العلماء الموفقين من مذهب الفلاسفة والمتكلمين بان الله تعالى موجب مختار ان
ما ينفرد القدرة يلزم للمختار وهو ان الذي ان شاء فعل وان شاء ترك لانه يصدق على الموجب

حال صدور الفعل عنه انه ان شاء ان لا يفعل لا يفعل ولا يلزم منه صدق انه شاء ان لا يفعل
لان صدق الشرطية لا يوجب صدق المقدم كما في القادر فانه اذا شاء شيئا ويجزم
بايجاده يصدق عليه انه ان شاء ان لا يفعل لا يفعل مع انه لا يصدق عليه تلك الحالة
انه شاء ان لا يفعل وفيه نظر اذ لا نسلم ان الموجب ان شاء ان لا يفعل يمكنه ان لا
يفعل لان الموجب ما يجب صدور الاثر عنه وح لو فرضنا تحقق انه شاء ان لا يفعل يمتنع
ان لا يفعل حال التحقق علمه بمشيئة لما لازمه فان يقال المشية مستلزمة
للقدرة فلو فرضنا تحقق انه شاء ان لا يفعل يمكنه ان لا يفعل عادة في الباب انه
لا يتحقق في الخارج انه شاء ان لا يفعل وعدم تحقق ذلك لا ينافي صدق الشرطية
كما في القادر حالة جزمه بايجاد الشيء فانه لا يصدق انه شاء ان لا يفعل مع صدق الشرطية
بالاتفاق فليت لا نسلم ذلك بل الامر بالعكس وذلك ظاهر **قال خاتمة**
الى آخرها **اقول** الموجب بالذات يجب ان يكون مقارنا اثره المتقدم
بجوهره على اثره بالزمان لكون صدور الفعل واجبا عنه لانه علة تامة له وامتنع تخلف
المعلول عنها واما المختار فيجب تأخر اثره عنه بالزمان لان الفاعل المختار لا يقصد
الى الموجود قصد ايجاده بل الى المعدوم ولا بد من داعيه الا بحال الى الا الى المعدوم
وهذا امر ضروري فيكون المختار سابقا بوجوده على اثره بالزمان ويختص الفاعل
المختار بان اثره حادث اذ لو كان اثره قديما حاصلا منذ وجوده كان ذلك التأثير
ناشئا عن طبيعته وذاته والا ان لو لم يكن التأثير ناشئا عن طبيعته لكان من خارج ويلزم
تأثر الواجب عن الغير وذلك باطل واذا كان التأثير ناشئا عن طبيعته لما كان مختارا
بل موجبا واذا كان اثر المختار حادثا كان لا اثر له الا حادثا وهو المطلوب **قال**
الصحيفة الخامسة الى قوله ولنفتح **اقول** هذه الصحيفة في علمه تعالى اتفق جمهور العقلاء
على انه تعالى عالم الا طائفة من قدماء الفلاسفة ثم اختلف الجمهور فذهب المحققون من اهل
الملة الى انه تعالى عالم بجميع المعلومات كلية وجزئية وقال الناعور انه تعالى عالم بالبعض وهو لا
من بقايا الفرقة الاولى الفلاسفة فمنهم من قال انه تعالى عالم بالكليات لا بالجزئيات على الوجه
الجزئي ومنهم من زعم انه تعالى لا يعلم ذاته بل يعلم غير ذاته ومنهم من ذهب الى انه تعالى يعلم
ذاته دون الغير الفرقة الثانية اهل الملة فمنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات
الا عند وقوعها وقبل وقوعها انما يعلم الماهية وهو مذهب هشام بن الحكم واتباعه
ومنهم من ذهب الى انه تعالى يعلم بعض المعلومات فقط لنا الدلالة على مذهب المحققين
وجهان **حا** انا قد بينا انه تعالى فاعل بالاختيار والمختار لا بد له من ان يشعر بما يقصده
ايجاده فيكون الواجب عالما **ب** ان افعاله تعالى على الترتيب العجيب والتأليف اللطيف
يدل عليه تشريح بدن الانسان وتركيب الافلاك وكل ما هو كذلك فهو عالم ضرورة فالواجب
عالم فان قيل ما على الوجه الثاني سلمنا **قالوا** لم لا يجوز ان يوجب الواجب لذاته موجودا

ومنهم من ذهب انه تعالى لا يعلم ما لم يكن صح

خلق هذا العالم فيكون العالم حال خلق العالم لا الواجب تعالى ت النحلة قد تفعل افعالا عجيبة من
بناء البيوت المسدسة التي لا يعرفها الا المهندسون وكذا الاحسان من الادوية وغيرها
قد تفعل افعالا عجيبة مع عدم العلم فلا يلزم من كون افعاله عجيبة كونه عالما
والجواب عن الاول انا قد بينا ان الواجب فاعل بالاختيار وسنبين ان جميع
المعدومات واقعة بقدرة الله تعالى واذا ثبت فيكون الواجب عالما بالجميع وعن الثاني
ان كل حيوان يفعل فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط اي بهذا له ومن يكون
ال الافعال المختلفة المحكمة يوجب علم فاعلها بها لا يقال لا يكون طبيعية لا
بوجه السكر لا يرد ذلك لم لا نزاع فيه بل النزاع فيما ذكرنا وافعال الاجسام عن
مختلفة مجاز ان تصدر بدون رويته وفكر فلا يلزم العلم قال واحتج الاوائل والتجرد
الفلاسفة اقول احتج اوائل الفلاسفة على انه تعالى عالم مطلقا بوجهين
ما لو كان الواجب عالما لكان علمه اما عين ذاته او جزء ذاته او خارجا عن ذاته والاقسام
الثلاثة باطلة اما الاول فلان يكون علمه عين ذاته فلان العلم نسبة بين العالم
والمعلوم والنسبة غير المنتسب فلا يكون علمه عين ذاته واما الثاني فلانه يكون
علمه جزء ذاته وهذا باطل لامتناع التركيب في الواجب واما الثالث فلانه
ان يكون علمه خارجا عن ذاته فلانه يلزمه حينئذ كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو
محال وجوابه انه قد مر جواز كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا ت لو لم يكن — لو لم يكن
العلم صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه اجماعا وان كان صفة كمال كانت الذات
الموصوفة به ناقصة في نفسها كاملة بغيرها اعني بصفة العلم وجوابه
قد مر جواز كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا في الصحيفة الاولى من هذا المقصد ومن
ان النقصان انما يكون ان لو كان صفة الكمال ناشئة عن الغير اما اذا كانت ناشئة عن الذات
فذلك غير نقص للذات واحتج المحققون من اهل الملة على انه تعالى عالم بجميع
المعلومات بانه تعالى حي فيصح ان يكون عالما بكل المعلومات وقد بينا انه تعالى عالم مطلقا
فلو اختصت عالميته ببعض المعلومات دون البعض لافتقر في ذلك الى مخصص فيكون الاله
مفتقرا الى الغير فيكون الواجب ناقصا بذاته وهو محال فيجب ان يكون الواجب عالما
بجميع المعلومات وهو المطلوب قال واحتج الفلاسفة الى الغير
اقول احتج الفلاسفة على انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي بان
الجزئيات في معرض التغير فالعلم بها ايضا في معرض التغير لان العلم تابع للمعلوم
لان العلم ادراك يعني الشيء والتغير على الله تعالى محال فلا يعلم الجزئيات على الوجه
الجزئي مثلا لو علم الله تعالى ان زيدا الآن في الدار فبعد خروجه عن الدار ان بقي
علمه بوجوده في الدار لزم الجهل وان لم يبق ذلك العلم بل اسفر وحصل العلم
بخروجه عنها لزم التغير وكذا لو علم الله تعالى ان زيدا سيكون في الدار ثم كان

فيها فان بقي علمه بانه سيكون لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير بل انما يعلم الله تعالى الجزئيات
على الوجه الكلي اذ الكليات لا تتغير فيها والعلم على الوجه الكلي هو ان يعلم الشيء
بماهيته المعاني الكلية دون تعلقها بذلك الشيء بزمان معين كما تعلم جلوس معين بانه جلوس
انسان طويل كان عالما عند طلوع الشمس من يوم كذا في شهر كذا في موضع كذا بين صفة ذلك
الجلوس وبين جلوسه في موضع كذا عند كذا سابقا عليه او متأخرا عنه مدة كذا حتى
لا يتعين من عوارض ذلك الجلوس شيء الا وقد اعتبر فيه لا انه جلوس وقع او واقع الآن او
سيقع ومن يعلم ذلك الجلوس المعين على الوجه الكلي فان تلك الصفات جميعها كليات
وتقييد الكلي بالكلي لا يخرجه عن كونه كليا والجواب انا بينا ان العلم اما التعلق
او معنى في التعلق وعلى التقديرين لا يقع التغير الا في التعلق والتغير في الاضافة لا يوجب
التغير في الذات ولا في شيء من الصفات الحقيقية وفيه نظر لان لزوم التغير في
حصول حالة لشيء بعد حالة اخرى كأمر لا شك في وجود هذا المعنى في ذاته تعالى على التقدير
ثم قال وقد ذهب مشايخ اهل السنة الى ان العلم صفة حقيقية ومشايخ المعتزلة
الى ان العلم عين الذات فعسر عليهم الجواب عن هذه الشبهة وقد ذهبوا الى ان
العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بانه موجود او وجد فان من علم ان زيدا سيدخل
الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم بعينه انه دخل الدار من غير تجدد علم
آخر وانما يحتاج غيره الى علم آخر لطريان الغفلة عن العلم الاول حتى لو لم يزل لكفينا
ذلك العلم والله تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بان الشيء سيوجد عين علمه بوجوده
اذا وجد فلا يقع التغير في علمه تعالى وفيه بحث اما اولا فلانه دعوى بدون دليل واما
ثانيا فلان قبل وقوع المعلوم اعتقاد انه واقع جهل واعتقاد انه سيقع علم وعند
وقوع المعلوم بالعكس اي اعتقاد انه واقع علم واعتقاد انه سيقع جهل فيمتنع ان
يكون احدهما عين الآخر والتزم ابو الحسين البصري وقوع التغير في علمه تعالى بالمتغير
وقال انه تعالى يوجب كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فلا يلزم قدم العلم
اذ كان المقتضي هو الذات فتحدث العلم بالمعلومات عند حدوثها ويزول العلم عند
زوال المعلومات ويحصل علم لغيره وان ما ادعاه ابو الحسين البصري باطل لما سيجيء
ان التغير على الله تعالى محال قال واحتج الى قوله احتج هشام اقول
احتج من لم يكن كونه تعالى عالما بذاته بان العلم اضافة مخصوصة فلا تحصل الا بين الشيئين
وهما العالم والمعلوم فالواحد من كل الوجوه يمتنع ان يكون عالما بنفسه ضرورة والله
واحد حقيقي فيمتنع ان يكون عالما بنفسه ولانا نفسنا مركبة من وجه فامكن كوننا
عالمين بانفسنا بخلاف الواجب والجواب انه تعالى باعتبار كونه عالما مغاير له
باعتبار كونه معلوما وتغاير الاعتبار كاف في تحقق الاضافة فان الاضافة لا تستدعي
تغاير المنتسبين بالذات فلتكن كونه تعالى عالما ومعلوما فرع قيام العلم

فلا يكون تمام العلم به تعالى موقوفا لكونه عالما ومعلوما لانه لو كان كذلك يلزم الدور والجواب
عن الاحتجاج ان الذات من حيث الذات مغايرة للذات المعينة بما سنذكره والجواب
في الخارج لا بد له من التغاير ولا نسلم ان الشيء مغايرة لكل ما عداها بعد حصول المنتسب
محال حصول العلم له لذاته وفيه نظر لان للخصم ان يقول لا نسلم ان ذات الواجب
من حيث هي مغايرة لذاته المعينة لان وجوده عين ماهيته وتعينه عين حقيقته اصح
من نفي كونه تعالى عالما بالغير بان العلم باحد المعلومين غير العلم بالمعلوم الاخر
اذ قد يمكن تعقل احد المعلومين بدون الاخر فلو كان الواجب عالما بالمعلومات
حصل فيه امور كثيرة لا نهاية لها لان المعلومات غير متناهية والجواب
ان التعدد انما يكون في التعلقات لان العلم اما تعلق او صفة ذات تعلق والتعلق
اضافة والتعدد في الاضافات لا يوجب الكثرة في الذات وهي اضافة اعتبارية يجوز
فيها عدم التناهي وفيه نظر لان للخصم ان يقول لا نسلم ان علمه تعالى صفة
ذات اضافة بل هو صفة حقيقية قال واصح هشام الى العلم بالجزئيات
اقول احتج هشام بن الحكم على انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها بانه
لو علم في الازل جميع الجزئيات فما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو
ممتنع ولا قدرة على الواجب والممتنع فيلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا على شيء ولا يقدر
العبد على فعل وانه ينفي الربوبية والعبودية والتكليف بالامر والنهي والوعد
والوعيد والثواب والعقاب وبعثة الانبياء عليهم السلام والجواب
ان العلم بالوقوع تابع للوقوع التابع للقدرة فلا يصير مانعا للقدرة وفيه بحث اذ
لو كان العلم بالوقوع تابعا للوقوع في الواقع يلزم انتفاء العلم عنه تعالى في الازل
بالاشياء لانتفاء الوقوع فيه واحتج من انكر كونه تعالى عالما بما لا نهاية له بان العلم
يتعدد بتعدد المعلوم لان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم اخر فيلزم ثبوت
علوم غير متناهية للواجب وهو محال لما مر ولان كل عدد فهو قابل للزيادة
والنقصان وما كان كذلك فهو متناه والجواب ان التعدد في التعلقات
وهي اعتبارية فلا يلزم الكثرة في الخارج سلمنا انه تعالى عرض لها تعلقات غير
متناهية ومعه اليس بمحال احتج من زعم انه تعالى غير عالم بجميع المعلومات
بانه لو علم الواجب جميع الاشياء فاذا علم شيئا وعلم كونه عالما بذلك الشيء
ثم علم كونه عالما بكونه عالما وهلم جرا الى غير النهاية فيلزم التسلسل في كل علم
من افراد العلوم وذلك محال والجواب قد مر انفا من ان التعدد انما هو في
الاضافات وهي اعتبارات يجوز فيها عدم التناهي وفي الجواب نظر عرفته
قال الصحيفة السادسة الى قوله واذا عرفت اقول هذه الصحيفة
في ارادة الله تعالى الفعل الاختياري مسبوق بخمسة اشياء العلم والارادة

التعلقات غير متناهية مع

91

الفعل صح

العلم والارادة والقدرة والقصد والايجاد اما العلم فسبقه على الفعل الاختياري
ظاهر لان الشيء ما لم يعلم كيف يقصد الى ايجاده واما سبق الارادة فلان الشيء
ما لم يرد لم يفعل ومعنى الارادة واضح عند العقلاء اذ كل واحد منا يعلم انه
قد لا يقصد شيئا من فعل او ترك ثم يظهر في نفسه حالة ميلانية بعضها تكون حالة يرجح احدهما
اي الفعل او الترك على الاخر وفيه نظر لان الاولى ان يقول معنى الارادة واضح عند
العقلاء لان العلم بكنه ماهية الارادة واضح ممنوع والارادة ان العلم بحصول الارادة
اي بحالة الميل لانه واضح فمسلم لكن لا يلزم من كون العلم بحصول الشيء واضحا كونه
ذلك الشيء كذلك ثم قال فالاختيار قريب من معنى الارادة لكن الاختيار مع اعتبار
ملاحظة الطرف الاخر دون الارادة وذلك لان ينظر المختار الى الطرفين ويميل
الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف المراد واما سبق القدرة والقصد والايجاد
على الفعل الاختياري فظاهر والفرق بين هذه الخمسة ان العلم سابق على الارادة
لان الفاعل ما لم يعلم لم يرد والقدرة متقدمة على القصد وهو ظاهر والقصد متقدم
على الايجاد وليس بين القدرة والعلم ترتيب طبيعي والفرق بين هذه الثلاثة اي القدرة
والقصد والايجاد دون الاولين اي العلم والارادة ظاهر وقد ينضم مع هذه الخمسة
الداعية وهي التي تبعث بها الارادة من الاولوية وغيرها لان اختيار احد
الطرفين من القادر قد يكون لمرجح يدعو القادر الى اختيار ذلك الطرف من الاولوية
اما بالنسبة الى القادر او في نفس الامر ويكون الداعية في الرتبة بين العلم والارادة
لانه اذا اطلع العلم بمصلحة تبعث الرجحان وزعم قوم من المعتزلة ان الارادة هي الداعية
وذلك فاسد لوجهين ا العطشان المخير بين قدحين متساويين لا بد له من ميل الى احدهما
مع عدم هذه الداعية لتساويهما في المنافع المعلومة والمظنونة ب الداعية
سابقة على الارادة لانه اذا حصل علم او ظن بكون الفعل ذا نفع في المصلحة حصل بعد
ذلك العلم او الظن ميل الى ذلك الفعل وذلك الميل المتاخر هي الارادة فلا يكون الارادة
هي الداعية قال واذا عرفت الى قوله ليصح اقول اذا عرفت ما ذكرنا فنقول
اتفق الجمهور على كونه تعالى مريدا لكنهم اختلفوا في معنى الارادة فجعلها بعضهم وجودية
وبعضهم عدمية وبعضهم مركبة من الوجودي والعدمي اما القائلون بوجودية
الارادة فمنهم من قال انها عين الذات وهو قول الفلاسفة من المعتزلة ومنهم من جعلها صفة
زائدة على العلم وهو قول المحققين من الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من قال ان الارادة
علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وهو قول ابي الحسين البصري
ومنهم من قال ان الارادة في افعاله تعالى علمه بالافعال وفي افعال الغير الامر بها وهو قول
الكعبي ومن جعل الارادة عدمية قال ان الارادة كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره
وهو مذهب النجار من المعتزلة ومن جعل الارادة مركبة من الوجودي والعدمي قال

ان الارادة علمه تعالى بما يصدر عنه مع عدم كون الصادر منافيا لذاته وهو قول بعض الفلاسفة
وعلم من ذلك الاختلاف في ان الارادة ليست الا في لفظ الارادة لا في معناها ثم اختلف القائلون
بكون الارادة زائدة على ذات الواجب تعالى فقالت الاشاعرة انها قديمة وقالت الكرامية
انها حادثة قائمة بذات الله تعالى وقال ابو هاشم وابو علي الجبائيان والقاضي عبد الجبار
ان الارادة حادثة موجودة لا في محل وقول القدماء بان الارادة عين الذات فاسد لما مر من
ان صفات الله تعالى لا يجوز ان تكون عين ذاته تعالى ولان الارادة تزول مع بقاء الذات وايضا في عدم
علم الباري ولان الارادة تابعة للمراد دون الذات فاحديهما غير الاخرى وكذا قول
من فسر الارادة بالعلم فاسد لان الارادة مترتبة على العلم فتكون غير العلم وكذا قول
النجار بان الارادة كونه غير مغلوب ولا مستكره فاسد لان الجماد والنائم غير مغلوب
مع عدم الارادة وفيه نظر واما قول الكرامية بان الارادة صفة حادثة قائمة بذات
الله تعالى ففاسد لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى كما مر وكذا قول المعتزلة بانها حادثة
موجودة لا في محل فاسد لان قيام صفة الشيء بنفسها محال ضرورة والحق عند المصنف ان
الارادة صفة وجودية زائدة ايضا قديمة حاصلة لله تعالى لان الله تعالى مختار وقد بينا ان الفاعل
الاختياري لا يتجرد عن الارادة فتكون الارادة حاصلة لله تعالى والارادة صفة زائدة على
الذات لما مر من ان الصفات زائدة على الذات وقديمة لامتناع قيام الحوادث بذات
الله تعالى وتقريرها ان مراد الله تعالى في الازل ايجاد الحادث في حين معين فاذا وجد ذلك الحين
اوجد الله تعالى ذلك الحادث فان قلت لو انتهت الارادة بحين ايجاد الفعل
يلزم التغير في ذاته قلت التغير انما يكون في الاضافة كما مر وذكر عدم ... ولا يلزم زوال العدم التام
امتناع زوال العدم وسيجيء تحقيق ذلك قال واحتج اي قوله واحتج
اصحاب اهل السنة على حدوث الارادة لله تعالى بان تقدم بعض افعاله على البعض مع جواز تأخره
يحوج الى مرجح غير الله تعالى لامتناع كون المنفصل مرجحا لافعاله وليس ذلك المرجح نفس
القدرة لان القدرة من شأنها الايجاد وانما يتم ذلك لا بعض الاختصاص بمقدور
دون مقدور آخر ووقت دون آخر بل نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات نسبة
واحدة على وتيرة واحدة وليس ذلك المرجح ايضا العلم بالوقوع لان العلم بالوقوع
تبع الوقوع التابع للارادة وليس ذلك المرجح ايضا العلم بالمصلحة لامتناع كون فعل
الله تعالى معللا بالغرض وليس ذلك المرجح ايضا الحيوة لان الحيوة كالقدرة في تساوي
النسبة الى جميع الاوقات وليس ذلك المرجح ايضا السمع والبصر لكونهما كالعلم
في التبعية لان الابصار والسماع يتعلقان بالمبصر والمسموع فيكونان تابعين لهما
وليس ذلك المرجح ايضا الكلام اذ لا تعلق للكلام بالايجاد فالمرجح صفة اخرى
خاصيتها الترجيح والتخصيص ومن الاوقات بل التعلق المسمى بالارادة
واعترضوا على حدوث الارادة بوجهين ا الارادة ان لم يكن صالحا للتعلق بالايجاد

في سائر الاوقات بل انما يتعلق به في وقت واحد فقط كان الفاعل موجبا لا مختارا لانه
لا يكون متمكنا من الفعل في وقت آخر وان كانت الارادة صالحة للتعلق بالايجاد
في سائر الاوقات فاختصاص تعلقها ببعض من الاوقات دون بعض ان لم يتوقف على مرجح
فقد وقع الممكن لا لمرجح وبطل اصل الدليل ايضا لان الدليل مبني على ان تقدم بعض افعاله
على بعض يحوج الى مرجح فان سلم ههنا امكان الاختصاص بتعلقها ببعض الاوقات
من غير مرجح فقد سلم بطلان اصل دليلكم وان توقف اختصاص تعلق الارادة ببعض
الاوقات ببعض الاوقات على مرجح يحتاج الارادة الى ارادة اخرى ويتسلسل ب لو كانت
الارادة حادثة لزم قيام الحوادث بذات الله وان كانت قديمة يلزم زوال القدم
لان الارادة لا تبقى بعد الايجاد ويبطل دليلكم على حدوث العالم الاجسام لان من
جملة مقدماته امتناع زوال العدم لانكم قلتم لو كان السكون ازليا لامتنع زواله
واجابوا عن الاول بان الارادة واجبة التعلق بايجاد الشيء في ذلك الوقت لذات
الارادة فلا يحتاج الى ارادة اخرى لانه لا يخلو عنها لان الارادة صفة من شأنها ان
يتعلق بالايجاد من غير مرجح لما علمت ان المختار قد يفعل بارادته احد المتساويين
بل يفعل المرجوح وفيه نظر لان تعلق الارادة بالايجاد ممكن فلا بد له من مرجح لامتناع
ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح لما مر وعن الثاني بان الارادة قديمة والزوال انما
يرد على تعلقها بذلك الوقت وتعلقها بذلك الوقت حادث لا عليها وفيه نظر
اذ الارادة ايضا تزول لامتناع الارادة بدون المراد وعدم القدم جائز لان
علم الله تعالى بان زيدا سيوجد ازلي مع زوال ذلك العلم بعد وجدان زيد وبحث
يستدل على حدوث الاجسام بوجه لا يحتاج الى تلك المقدمة اي الى امتناع زوال
العدم كما يجيء وفي هذا النظر نظر لان العدم ان كان واجبا لذاته امتنع
زواله وان كان ممكنا يجب ان يكون صادرا عن الواجب من غير وسط حادث
والا لم يكن قديما لمسبوقيته به وح يمتنع زواله لامتناع زوال مصدره والعلم الازلي
بان زيدا سيوجد لا نسلم زواله بل الزائل تعلقه لا غيره وهو قال واحتج
الى آخره اقول احتج الفلاسفة على عدم كونه تعالى مريدا بوجوه ثلثه
ا لو كان ذلك الفعل الذي تعلقت به الارادة اولى به تعالى لكان الله تعالى مستكملا بذلك
الفعل لاجل ذاته وهو محال والا فان لم يكن ذلك الفعل اولى به كان ذلك الفعل
عبثا وهو على الواجب محال واجاب عنه في الصحيفة الرابعة بان
المختار قد يختار الشيء لكونه اولى به في نفس الامر او بالنسبة الى الغير لا لانه يحتاج اليه
في كماله حتى لو كان فعله تعالى على وجه الاكون اولى به لم يلزم العبث وفيه نظر عنه
ب ارادة الواجب ان كانت قديمة وجب قدم المراد فيلزم قدم العالم وهو محال
وان كانت حادثة تفتقر الى ارادة اخرى لان الحادثات التي يحدثها و دار او تسلسل

م الا ان يستلزم ذلك ذكره دادا بعضا الشبهة المذكورة وهو صدوره المختار موجبا حينئذ لانه لا يكون متمكنا من الفعل في وقت آخر

فالجواب ان الارادة قديمة وتعلقها موقوف على زمان معين وقوله فيكون التعلق اشارة
الى جواب سؤال وهو ان ذلك منقوض بخلق الزمان لان الارادة لا يمكن ان يقال تعلق الارادة الواجب
بايجاد الزمان في زمان معين فاجاب بانه يجوز ان يكون تعلق الارادة في خلق الزمان اولا موقوفا
على انتهاء زمان معدوم عليه فهو محتاج الى زمان آخر ج ارادته تعالى ان كانت حادثة
افتقرت الى ارادة اخرى لان احداث الشيء وخلقه لا يصح الا بالارادة ولزم التسلسل وان
كانت قديمة وحصول الفعل في وقت الفعل من لوازم الارادة وكان الصانع موجبا لا مختارا
وهو محال والجواب ان لزوم الشيء بالارادة لا يوجب كون الفاعل غير مختار قال
الصفة السابعة الى قوله اما البقا اقول هذه الصفة هي حيوة الله تعالى وبقاؤه
وسمعه وبصره اما الحيوة فاتفق العقلاء على كونه تعالى حيا الا انه لا يعرف من الحيوة من العلم
والقدرة والحكمة حاصلة له لكنهم اختلفوا في معنى الحيوة فذهب جمهور الفلاسفة
ومن المعتزلة ابو الحسين البصري الى ان معنى الحيوة عدم امتناع العلم والقدرة يعني
صحة العلم والقدرة وذهب جمهور من اهل السنة والمعتزلة الى ان الحيوة صفة
حقيقية تصح لاجلها على الذات ان تعلم وتقدر واحتجوا على ثبوت الحيوة بانه لولا
اختصاص الحي بما يقتضيه صفة لما امكن اتصاف الحي بجواز العلم والقدرة دون الجماد فان
قيل اختصاص الحيوة بذات الحي ان لم يكن بصفة اخرى فلم لا يجوز ان يكون صحة العلم والقدرة
ايضا كذلك وان كان بصفة اخرى يلزم التسلسل قلت تحقق العلم والقدرة مشروط
بالحيوة ضرورة فيمتنع تحققهما بدون الحيوة بخلاف الحيوة فانها غير مشروطة
بصفة اخرى فجاز تحققها بالذات واعترض ابو الحسين على هذا الاحتجاج بانا وجدنا
ان ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات فلعل صحة العلم والقدرة معللة بذاته المخصوصة
لا بصفة اخرى والجواب ان العلم والقدرة لا يمكن تحققهما بدون الحيوة قطعا والحيوة لا
يجوز ان يكون عين الذات لما مر في الصفة الاولى فلا يكون العلم والقدرة معللة بذاته
المخصوصة قال اما البقا الى قوله اقول اما البقا فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري
واتباعه وجمهور معتزلة بغداد ان البقاء صفة قائمة بذات الله تعالى بها يصدق على الله
انه باق وقال القاضي ابو بكر وامام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا
ان الله تعالى باق بذاته لا بصفة اخرى والحق عند المصنف مع الاولين اي مع ابي الحسن الاشعري
وجمهور معتزلة بغداد لان البقاء استمرار الوجود لغة وعرفا وعقلا ولا شك ان استمرار
وجود الله تعالى امر وجودي مغاير لذاته لحصوله في الحكماء ايضا ولكونه عرضا فلا يكون البقا
عين الواجب ولان البقاء لو لم يكن حاصلا لم يكن الذات باقيا لان الباقي ما يكون له البقاء
وان كان حاصلا وليس ايضا عين الذات لما مر فتعين كون البقاء صفة زائدة واحتج الخصم
بوجوه ثلثة ا لو كان كون الواجب باقيا بسبب شيء غير ذاته يلزم ان يكون الواجب
لذاته ولصفاته ممتنعا بعد ما اخلقه والجواب عنه انه لا امتناع في افتقار صفة الى

صفة اخرى نشات من الذات واما احتج انه لو كان صفة الله تعالى نشات عن غير الله وصفاته
وهو باطل لان افتقار وجود الشيء الى صفة اخرى له يمتنع ضرورة ب لو كان البقا
صفة ولا شك ان البقاء باق والا امتنع ان يكون موجودا لبقاء الذات فيكون للبقاء بقاء آخر
ويتسلسل والجواب ان بقاء البقاء عين ذات البقاء كما في وجود الوجود ج المعقول من البقاء
صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم في الزمان الثاني وهو على الواجب محال اذ يستحيل
ان يكون رجحان وجوده على عدمه معللا بمعنى والجواب انا لا نسلم ان البقا
صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم بل البقاء اما استمرار الوجود او استمرار الموجودية
وكيف كان يكون هو مغايرا لرجحان الوجود فلا يكون مقتضيا للوجود ضرورة قال
واما السمع الى قوله واحتج اقول اما السمع والبصر فانكرهما المتقدمون من الفلاسفة
واتفق المسلمون على كونه تعالى موصوفا بهما لكنهم اختلفوا في معنى السمع والبصر فقال
حكماء الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري ان السمع والبصر لله تعالى عبارة عن علمه تعالى
بالمسموعات والمبصرات حال حدوثهما فعلى هذا يكون السمع والبصر عبارة عن علم
خاص وقال جمهور الاشاعرة والمعتزلة والكرامية ان السمع والبصر صفتان
مغايرتان للعلم زائدتان على الذات اما المتقدمون من الفلاسفة فقد احتجوا بان
السمع والبصر انما يتحققان لو حصلتا بالحاسة وتتاثر بما عن المحسوس فان الابصار
انما يحصل بحصول صورة المرئي في العين والسمع انما يحصل بوصول الهواء الحامل للصوت
الى الصماخ وذلك على الله تعالى محال فلا يكون سميعا بصيرا والجواب لا نسلم ان السمع
والبصر لا يتحققان الا بالحاسة وتتاثرها وهو من تحقق كل نوع من الادراك من ان الابصار
والسمع ادراك عن اختصاص المسموعات والمبصرات سواء كان بالحاسة او لا وهو
من ايضا ان ذلك يمكن بدون الحاسة قال ولتصح الى قوله اقول احتج من فسر
السمع والبصر بالعلم بهذا الدليل بعينه وهو ان الله تعالى لو كان سميعا بصيرا لكان محلا للحوادث
واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلان سمعه تعالى وبصره حادثة لكون المسموعات
والمبصرات حادثة لحدوث ما سوى الله تعالى وسماع المعدوم ورؤيته محال فلا يمكن السمع
والبصر قبل وجود المسموعات والمبصرات فيكون تارة حاصلا بعد ان لم يتصف بهما
فيكون محلا للحوادث والجواب ان كلا من السمع والبصر صفة ذات اضافة واما كان
انما تعلقا فيهما بالمسموعات والمبصرات كما في العلم وايضا هذا وارد عليكم في العلم
بالمسموعات والمبصرات لانه يقال العلم بها موقوف عليها فيكون حادثا وذات العلم
متصف به فيكون محلا للحوادث وجوابكم جوابنا ولقائل ان يقول تعلق العلم
بالمعلوم لا يتوقف على الوجود الخارجي بخلاف الابصار والسماع وظهر الفرق ولا يكون
الجواب كالجواب واحتج من قال بمغايرة السمع والبصر للعلم بانا اذا علمنا شيئا
علما جليا ثم رايناه نجد التفرقة علما بالبديهة تفرقة بين الحالتين مع حصول العلم فيهما

فكذلك الإدراك هو الإبصار وكذلك السمع واعترض الفلاسفة على ذلك الاحتجاج بأنا بينا
أن السمع والبصر إنما يحصلان بتأثر الحاسة بصورة المحسوس فلعل هذه الزائدة
راجع إلى تأثر الحاسة وذلك محال على الله تعالى وأجاب المتكلمون بأنه ليس من الإبصار
بانطباع صورة المرئي ولا السماع بحصول صورة الكبير في الصغير وأن السماع ليس
بوصول الهواء الحامل إلى الصماخ فلا يتوقف السماع والإبصار على التأثر **قال**
ثم احتج إلى آخره **أقول** احتج المتكلمون على ثبوت السمع والبصر لله تعالى بأنه تعالى حي والحي
يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من يصح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها لاتصف بضد
تلك الصفة وضدها نقص وهو على الله محال فيكون الله سميعا بصيرا وإلا كان متصفا بالصمم والعمى
وذلك نقص محال على الله تعالى ولقائل أن يقول إن سلمنا أن الحياة مصححة للسمع والبصر
لكن لا نسلم أن كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر والقياس على الشاهد لا يفيد
القطع لجواز أن يكون خاصية حياته تعالى غير قابلة لهما كما في الشهوة والغضب والجسمية فإنه لا يكون
ذاته تعالى قابلا للاتصاف بها لما ذكر بكون الواجب جاز الاتصاف بالملكة لا يلزم الفساد بانتفاء
الملكة والضد معنى وجودي ولا نسلم أن الصمم والعمى وجوديان بل عدميان سلمنا
استحالة اتصاف الباري تعالى بعدم السمع والبصر واحتجوا بأن السميع والبصير أكمل ممن
ليس بسميع ولا بصير والواحد منا سميع وبصير فلو لم يكن الله سميعا بصيرا لكان الواحد
منا أكمل منه تعالى واعترض الفلاسفة عليه بأن الماشي أكمل ممن ليس بماش ثم يستقيم الحسن
الوجه أكمل ممن ليس بحسن الوجه مع امتناع ذلك على الله تعالى وأجيب بأنا لا نسلم أن الماشي
أكمل ممن لم يمش بل لعله لطافة الحيوان وكذلك الحسن الوجه بخلاف السمع والبصر فإنه بل الماشي أكمل ممن لم يمش صح
مدرك للمسموعات والمبصرات بأعيانها ولا شك أن إدراك الأشياء بأعيانها أكمل مطلقا
من عدم الإدراك للأشياء بأعيانها الإدراك لا يمكن حصول السمع والبصر بدون
توسط الحاسة والحق عند المصنف حصول السمع والبصر لله تعالى لأنه بين في الصحيفة الخامسة
أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات على ما مر من الكلية والجزئية مسموعات كانت أو مبصرات
وإذا كان الله عالما بالمسموعات والمبصرات بأعيانها كان سميعا بصيرا إذ ليس
السمع والبصر إلا الإدراك للمسموع والمبصر كما بينا في فصل الإدراكات في بحث البصر
لأن الإبصار والسماع ليسا من جملة العلوم **قال** جماعة من الفقهاء **أقول** **قال**
قوم منهم ... إن لله تعالى صفة التخليق والتكوين وهي قديمة مغايرة
لصفة القدرة لأنا نعلم أن الله تعالى قادر على خلق الشموس والأقمار الكثيرة في هذا
العالم لكنه تعالى لم يخلقها فالقدرة حاصلة دون التخليق فيتغايران ضرورة والتخليق
غير المخلوق لأنا نعرف وجود هذا المخلوق لأن الله تعالى خلقه فنعلل وجود هذا المخلوق
بتخليق الله إياه فلو كان التخليق عين المخلوق لكان قولنا وجد هذا المخلوق لأن الله
تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق بنفسه وذلك باطل لأن المخلوق

لو وجد بنفسه لامتنع وجوده بتخليق الله تعالى إياه فالتخليق أي التكوين هو الفعل وهو حاصل
من القدرة والمخلوق حال الإيجاد ولذلك يترتب عليه وجود المخلوق على معنى أنه
كلما تحقق التكوين تحقق الوجود كما قال تعالى إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ثم
قال ويمكن بيان التغاير بين القدرة والتخليق بوجه آخر وهو أن يقال التخليق موقوف
على القدرة لأن التخليق تعلق القدرة بالمقدور حال الإيجاد وذلك لا يتحقق بدون
القدرة بالضرورة والقدرة غير موقوفة على التخليق لما بينا فيتغايران ثم قال الإمام
على سبيل الاعتراض عليهم أن صفة القدرة تؤثر على سبيل الجواز إذ جاز أن يتعلق
بالمقدور وجاز أن لا يتعلق فصفة التخليق إن كانت مؤثرة أيضا على سبيل الجواز كانت حينئذ
صفة التخليق عين القدرة وإن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم أن يكون الله تعالى موجبا
لا مختارا ولقائل أن يقول لا نسلم أن صفة التخليق لو كانت مؤثرة على سبيل الجواز
كانت عين القدرة وإنما يلزم ذلك لو كانت الصفة التي هي مؤثرة على سبيل الجواز على معنى
أن الفاعل بالاختيار إن شاء فعل وإن شاء ترك بحسب الدواعي المختلفة هي عين القدرة
فلو كانت صفة التخليق بهذه المثابة كانت عين القدرة إذ لا نعني بالقدرة إلا هذا
المعنى **قال** الصحيفة الثامنة إلى قوله والحق **أقول** هذه الصحيفة في كون
الله تعالى متكلما اتفق المسلمون على كونه تعالى متكلما واختلف المتكلمون في معنى كلامه فقالت
المعتزلة والحنابلة كلامه تعالى هذه الحروف والألفاظ الدالة على تلك المعاني لكن المعتزلة
ذهبوا إلى أن الحروف والألفاظ الدالة على تلك المعاني حادثة قائمة بغير ذات الله تعالى
وقالوا معنى كونه تعالى متكلما كونه تعالى موجدا لهذه الحروف والأصوات الدالة على المعاني
في أجسام مخصوصة من ملك أو نبي وقال أبو الهذيل العلاف من المعتزلة قوله تعالى للشيء
كن عرض حادث لا في محل وسائر كلامه عرض حادث في جسم من الأجسام كما قال
سائر المعتزلة وإنما قال كن عرض حادث لا في محل لأن المحل سابق على إيجاد المحال
من الأجسام وغيرها لا يوجد قبل قوله تعالى كن بل بعده وزعمت الحنابلة أن الحروف
والألفاظ الدالة على المعاني قديمة قائمة بذات الله تعالى وقالت الكرامية كلام الله
تعالى أزلي لكنه ليس بلفظ ولا معنى لفظ بل كلامه قدرته تعالى على إحداث قوله في ذاته
وقالوا القول هو هذه الألفاظ الدالة على المعاني وفرقوا بين كلامه وبين قوله تعالى
وجعلوا قوله حادثا قائما بذاته تعالى وبطلان ذلك بأن قيام الحوادث بذاته سبحانه واحتج
المعتزلة والحنابلة على أن كلام الله تعالى هو هذه الحروف والأصوات الدالة على المعاني
بوجوه ثلاثة **آ** الكلام في اللغة والعرف هو هذه الحروف والألفاظ ولهذا
لا يصفون الأخرس بالتكلم **ب** أنا أنزلناه قرآنا عربيا وصف القرآن بكونه عربيا قوله تعالى
والعربي ليس إلا الألفاظ **ج** قوله تعالى وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام
الله والمسموع هو الحروف والأصوات ثم قالت المعتزلة هذه الحروف

[illegible]

والأصوات حادثة لأنه ما أراد بذلك أنه تعالى متكلم بهذه الحروف في الأزل دفعة أو على سبيل التعاقب فإن
فإن كان الأول لم تحصل تلك الحروف هذه الكلمات التي نسمعها لأن الحروف التي نسمعها حروف
متعاقبة فلا يكون القرآن المسموع أزليا وإن كان الثاني وهو أن يتكلم بها على التعاقب كان وجود
كل حرف من الحروف مسبوقا ومشروطا بانقضاء الحرف السابق عليه فيكون الحروف
حادثة ضرورة لكونها مسبوقة بالعدم وإذا كانت الحروف حادثة لا يجوز قيامها بذات
الله تعالى لما سيجيء ولا بأنفسها لامتناع قيام العرض بنفسه فتعين قيام الحروف بغير الله تعالى
من الأجسام المخصوصة بالتي أحيا بلطفها ثبت أن كلام الله هو هذه الحروف والأصوات
ولا يجوز قيامها بذات الغير لأن صفة الشيء لا يكون قيامها بالغير فلا بنفسها فتعين قيام
الحروف والأصوات بذات الله تعالى فيكون الحروف والأصوات قديمة والإضافات
ذاته تعالى محالا والجواب عن الأول أن الكلام بحسب اللغة يطلق على الكلام النفسي
كقول الشاعر إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وعن الثاني
والثالث أن معنى الأول إنا أنزلناه قرآنا معبرا بالعربي ومعنى الثاني حتى يسمع لفظا يدل على
كلام الله لأن صرف معنى القرآن إلى ذلك أولى من التزام قيام صفة الله بالغير كما هو مذهب
المعتزلة وأولى من التزام قدم هذه الحروف والألفاظ كما هو مذهب الحنابلة قال وأجيب
عن قوله واستدل أقول الحق عند المصنف أن كلام الله تعالى هو الكلام النفسي بحيث
أن الكلام النفسي أن من يريد أن يأمر أو ينهى أو يخبر أو يستخبر يجد في نفسه قبل التلفظ
معنى هذه الأمور ثم يعبر عنه بلفظ أو كتابة أو إشارة فذلك المعنى هو الكلام النفسي
وما عبر به هو الكلام الحسي ومغايرة الكلام النفسي والحسي قد يختلف باختلاف — صح بينه أن الكلام الحسي
كل من هذه الثلاثة أي اللفظ والكتابة والإشارة نوعا وصنفا دون المعنى وظاهر
أن الكلام النفسي غير العلم لأن الكلام النفسي مع قصد الخطاب إما مع النفس أو الغير
دون العلم وغير القدرة والإرادة وغيرهما من الصفات ولا يطلق الأمر على الإرادة
كما ظن قوم من المعتزلة لأن الأمر قد يوجد بدون الإرادة كما في أمر الكافر فإنه تعالى أمر
الكافر بالإيمان ولم يرد منه الإيمان ولا يوجد منه الإيمان لامتناع عدم وقوع ما يريده
الله تعالى وبالعكس أي توجد الإرادة بدون الأمر كما يريد ولا يأمر إذا عرفت ذلك فنقول
أن الله تعالى موصوف بالكلام النفسي لأن العقل لا يأبى عن موصوفيته تعالى بالكلام النفسي وقد
ثبت نبوة الأنبياء عليهم السلام وهم اتفقوا على كونه تعالى متكلما وكل من هاتين المقدمتين
أي نبوة الأنبياء واتفاقهم على أنه تعالى متكلم علم بالتواتر فيكون الله تعالى متكلما ثم الكلام الذي
اتفق عليه الأنبياء إما هذا المعنى أي الكلام النفسي أو اللفظ الدال على هذا المعنى وعلى التقديرين
يلزم قيام هذا المعنى بذاته تعالى أما على التقدير الأول فظاهر وأما على التقدير الثاني فلأن
اللفظ الدال على المعنى لا يكون بدون المعنى وهذا المعنى الذي هو كلامه تعالى ليس بحادث
إذ لو كان حادثا فإن كان قائما بذاته تعالى يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال وإن كان قائما بالغير

بغيره ثم يلزم قيام صفة الشيء بغيره وهو محال وإن كان قائما بنفسه يلزم قيام العرض
بذاته وهو باطل فيكون هذا المعنى الذي هو كلامه تعالى قديما قائما بذاته تعالى وهو المطلوب
قال واستدل إلى قوله واعلم أقول وقد استدل من قال بحدوث كلام الله تعالى
بالمعقول والمنقول أما المعقول فمن وجوه الأول أن الأمر والنهي والخبر والاستخبار
والنداء يلزم هذه الأقسام بدون المخاطب لأن المخاطب إنما وجد فيما لا يزال وهذه الأشياء
بدون المخاطب عبث وسفه وذلك على الله محال فلا يكون كلامه قديما الثاني أنه
تعالى أخبر بلفظ الماضي في مواضع كقوله تعالى إنا أرسلنا نوحا فلو كان الكلام قديما لزم الكذب
على الله لأنه تعالى ما أرسله قبل الأزل ولزم أيضا كون كلامه تعالى حادثا على تقدير قدمه
لكونه مسبوقا بالمخبر عنه فيكون كلامه حادثا الثالث اتفق أصحاب أصول الفقه على
أن القرآن الذي هو كلام الله هو هذه الألفاظ الدالة على تلك المعاني لأنهم عرفوا
القرآن بأنه الكلام المنزل على محمد للإعجاز بسورة منه والإنزال والإعجاز إنما يكون للفظ
دون المعنى وعرفوا القرآن أيضا بأنه ما نقل بين دفتي المصحف تواترا فيكون
كلامه تعالى حادثا ويلزم أيضا أن لا يكون كلام الله تعالى هو الكلام النفسي وإلا لما كان القرآن
الذي هو اللفظ كلام الله وذلك باطل إجماعا وأما المنقول فوجهان الأول قوله تعالى إنما أمرنا
إذا أردنا شيئا أن نقول له كن فيكون وإن كان حادثا فكن أيضا حادث لمقارنته الكاف
وهو أي كن كلام الله تعالى فيلزم حدوث كلامه تعالى الثاني أن القرآن ذكر لقوله تعالى ص والقرآن
ذي الذكر وهذا ذكر مبارك وإنه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من
ذكر من الرحمن محدث إلا استمعوه وقوله وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا كانوا عنها
معرضين فالقرآن محدث وهو كلامه فكلامه محدث ولهذه ما نافية في الاشتراك قال
واعلم أن القوة أقول اعلم أن هذه الأدلة المعقولة والمنقولة مشكلة والجواب عنها صعب
لا سيما السبعين الأولين وهما أن الخطاب بدون المخاطب عبث وأن الإخبار بلفظ
الماضي في الأزل ممتنع فاضطربت الآراء في جواب السبعين الأولين فقال عبد الله بن
سعيد أن كلام الله في الأزل لم يكن أمرا ولا نهيا ولا خبرا ولا استخبارا ثم صار فيما لا يزال
كذلك فلا يلزم الأمر والنهي والخبر في الأزل ولا الإخبار بالماضي لأن كلامه تعالى صار ماضيا
فيما لا يزال وهو باطل لأنا لا نفهم من كلام الله تعالى سوى هذه الأوامر والنواهي والأخبار
والاستخبارات فإن جعل عبد الله بن سعيد هذه الأقسام كلام الله تعالى فقد سلم
حدوث كلامه لأن هذه الأقسام حادثة لا يتنوعه وإن جعل كلام الله غير هذه الأقسام
فهو غير معقول وعليه بيانه أولا تصور معنى يتقدم [illegible] أغراض العقل
أزلا لا يكون شيئا من هذه الأقسام الموجودة في الكلام ثم يصير [illegible]
وأما جمهور الأصحاب من أهل السنة فذهبوا إلى أن كلام الله في الأزل كان أمرا ونهيا
وخبرا ثم منهم من قال المعدوم في الأزل مأمور على تقدير الوجود لا عند العدم

صح لو كان كلام الله قديما [illegible]

فلا يلزم المحذور وهذا عمدة دافع للشبهة اذ الشبهة وهي امر المعدوم وخطابه بالفعل
محال لانه ح يكون المعدوم مخاطبا بان يفعل كذا او يترك كذا عند الوجود ومنهم من قال
ان الله تع كان في الازل امرا من غير مامور ثم لما استمر الامر وتحقق صار المكلفون بعد
دخولهم في الوجود مامورين بذلك الامر وضربوا لذلك مثالا وهو ان الانسان اذا قدر ولدا
قبل ولادة ولده ربما يقول لبعض الناس اذا ادركت ولدي فعلمه ان اباك كان يامرك بتحصيل
العلم فههنا قد وجد الامر والمامور معدوم حتى لو تحقق ذلك الامر الى اوان بلوغ ذلك
الصبي لصار ذلك الصبي مامورا انه وفيه بحث اذ الكلام فيما ليس هناك مامور ولا
شخص ينهي الامر الى المامور وههنا قد وجد من ينهي اليه واجاب بعض الاصحاب
على اصل الاشاعرة بان كلام الله تع امر ونهي وخبر واستخبار في الازل واحد لكنه يختلف
اضافته بحسب اختلاف الاوقات وبحسب تلك الاختلافات يختلف الالفاظ الدالة
على المعنى كما في العلم فانه صفة واحدة مختلفة باختلاف المعلومات والاوقات
ولعل الاشاعرة انما ذهبوا الى انحصار كلام الله تع في الخبر لهذا الغرض اي لدفع
الشبهة وفيه كلام اذ بتقدير تسليم انحصار كلامه تع في الخبر لانسلم جواز تغير
معنى الخبر بتغير الاوقات مثلا لما قيل والجواب عما ورد من الشبهة ان الكلام
النفسي الذي هو معان معقولة انما يقع الخطاب به مع المخاطب المعقول الحاضر
مجازا فيكون الخطاب بالكلام النفسي مع مخاطب معقول يوجد في زمان يقدر وجوده فيه
فيكون ذلك الخطاب بحسب وجود المخاطب المعقول وحاله وانما يستقبح ذلك في
الكلام الحسي اذ يجب معه حضور المخاطب الحسي والجواب عن الثالث المعقول
ان القرآن هو الكلام النفسي المعبر عنه بالالفاظ فلذلك جاز وصفه بالمنزل والمحدث
والمعنى من كون القرآن كلام الله كون الكلام النفسي كلامه تع وعن الرابع المعقول
ان طلب الكون ازلي لكنه بالنسبة الى زمان المكون كما تقول اليوم ليس كن فيكون غدا
وعن الخامس ان المراد بالذكر لفظ القرآن لا معناه ولا شك ان لفظه عنده بالحدث
قال ثم قالت الفرقة الصحيحة اقول ثم قالت الاشاعرة كلام الله تع واحد ليس
بامر ولا نهي ولا خبر ولا يتصف بواحد من هذه الاشياء بحسب التعلقات الى الاشياء
واختلاف الاوقات بحسب ذلك يختلف الالفاظ الدالة عليه خلافا لبعض الاصحاب
وسائر الفرق فانهم اثبتوا لله تع خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار
والنداء وقالت الاشاعرة كل من هذه الخمسة راجعة الى الخبر اذ الامر هو تعريف
العبد انه لو فعل الفعل الفلاني استحق المدح ولو ترك الفعل الفلاني استحق الذم
والنهي بالعكس اي لو فعل الفعل الفلاني استحق الذم ولو ترك استحق المدح وكذا البواقي
اي الاستخبار في معنى اطلب منك الخبر والنداء في معنى اطلب منك الاقبال وفيه نظر
لان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون الامر والنهي والاستخبار والنداء فيكون من الخبر

ومنها منافاة ولا يمكن ان يرجع هذه الاشياء الى خاصة احتملوا في لفظ القرآن
تعالى يوم خلق الله تع صورة اللفظ على اللوح المحفوظ لقوله تع بل هو قرآن مجيد في لوح
محفوظ وقد يسمع قوم الى لفظ القرآن لفظ جبريل لقوله تع انه لقول رسول كريم ذي
قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وزعم اخرون ان اللفظ للنبي عليه السلام
لقوله تع نزل به الروح الامين على قلبك لان النزول على القلب انما يكون للمعنى دون اللفظ
فيكون اللفظ لفظ النبي والمذهب الاول اولى واقرب الى الكمال والعظمة والجلال
والعلم عند الله وهذا لان نظم القرآن معجز عن امثاله قال الصحيفة التاسعة
في الرؤية واستدلوا اقول هذه الصحيفة في رؤية الله تع اتفق اهل السنة على جواز رؤية الله
تع بمعنى ان ينكشف لعباده ويظهر لهم بحيث يكون نسبة ذلك الانكشاف الى ذاته المخصوصة
كنسبة الابصار الى هذه الابصار والى هذه المبصرات المادية لكنه يكون مجردا عن ارتسام
صورة المرئي منزها عن المسامتة والمحاذاة والجهة والمكان خلافا لجميع
الفرق والمشبهة والكرامية وان جوزوا رؤية الله تع لكنهم انما جوزوا لاعتقادهم كونه تع
في المكان والجهة لكونه جسما واما بعد ان يكون الله تع منزها عن المكان والجهة فيحيلون
رؤيته وهذا البحث مما ليس للعقل استقلال في اثباته ونفيه فيتبعنا النقل الاثار
جواز رؤيته تع وهذا القدر كاف ههنا اذ شأن الجواز مع قول الصادق ويفيد الغرض ويبطل
قول المنكرين لانهم يحيلون الرؤية وشأن جواز الرؤية على الوجه المعقول انا قد بينا في بحث
الادراكات ان ادراك الجزئي قد يكون بان يدرك مثال ذلك الجزئي ويسمى ذلك المثال على ذلك
الجزئي وهو التخيل والتوهم ونحوهما في التخيل والتوهم غيبوبة المدرك وقد يكون ادراك
الجزئي بان يدرك نفس ذلك الجزئي بدون توسط المثال وعند ان يكون المدرك حاضرا
ولذلك سمي مشاهدة فالمشاهدة من ادراك النفس الموجود نفس حصل له هذا النوع من الادراك
سواء كان بحاسة او لا يكون يحصل له المشاهدة ضرورة واذا عرفت ذلك فنقول قد
بينا في الصحيفة الخامسة ان الله تع كامل العلم تام الادراك لا يعزب عنه شيء فيكون مدركا
للاشياء باعيانها لامتناع التخيل والتوهم عليه تع وهوية الله تع يعني عين ذاته الموجودة
في الخارج ليست غائبة عنه تع فيكون مدركا لنفس هويته الموجودة بدون توسط المثال
واذا ادرك هويته الموجودة بدون التوسط يكون هويته الموجودة مشاهدة له تع فجاز على
هويته المجردة من الانزال الكشف ان يكون مشاهدة فعلم ان هويته الموجودة وذاته المنزهة
عن الجسمية قابلة للرؤية فلم يبعد ان يجعل الله تع قوة هذا الادراك في الباصرة لعبده البعيد
فجاز ان يرى الله تع واذا تجلى من غير تشبيه ولا تكييف ولا اين ولا جهة ولا محاذاة ولا مسامتة
رؤية كاملة كما قال النبي عليه السلام سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وفيه نظر
لان المشاهدة اعم من الرؤية كما مر ولا يلزم من تحقق هويته تع للاعم بالنسبة اليه تحققها
للاخص بالنسبة الى غيره تع قال واستدلوا على قوله المنقول اقول استدل

اهل السنه على جواز رويته تعالى بالمعقول والمنقول اما المعقول فقالوا الجوهر والاعراض
مشتركه في صحه الرويه لانا نرى الجسم واللون والحكم المشترك يجب تعليله بعله
مشتركه والعله المشتركه بينهما اما الحدوث او الوجود والاول باطل لان الحدوث عباره
عن وجود لاحق عدم سابق والعدم لا يكون جزا من المقتضي فتعين ان يكون العله هو
الوجود والله تعالى موجود فيصح رويته وهو المطلوب وفيه نظر اذ لا نسلم ان الجوهر
مرئيه بل المرئي انما هو الاعراض من الالوان والسطوح ولئن سلم ذلك لكن لا نسلم
وجوب تعليل الاحكام المشتركه بعلل مشتركه لجواز تعليل المشتركات بالمختلفات
فان الحراره مشتركه بين النار وضوء الشمس والعله في الاولى الطبيعه الناريه وفي
الثانيه طبيعه الضوء ولئن سلم ذلك لكن لا نسلم الحصر في الوجود والحدوث
فان كونها قابله للقسمه وكثيفه مشتركه بينهما وايضا هذا الدليل منقوض بصحه
المخلوقيه والملموسيه المشتركه بين الجوهر والاعراض فانه لا بد لها من عله مشتركه
ومن الحدوث او الوجود والاول باطل لكونه عدميا فتعين الوجود والله تعالى موجود
فيلزم صحه مخلوقيته الله تعالى وملموسيته وهو محال قال اما المنقول الذي يدل
على جواز رويته فوجوه سبعه ا قوله تعالى وجوه يوميذ ناضره الى ربها ناظره
والنظر ان كان الرويه فهو المطلوب وان كان تقليب الحدقه نحو المرئي
الذي هو في الجهه والله تعالى ليس في الجهه فلا بد من حمل النظر على الرويه لان النظر
بالمعنى الاول سبب الرويه واطلاق لفظ السبب واراده المسبب من اقوى وجوه
المجاز فان قيل شرط في المعقول لم قلتم هذا التاويل اولى من تاويلنا وهو ان يكون
لفظه الى في قوله تعالى وجوه يوميذ ناضره الى واحد الآلاء فيكون المراد وجوه يوميذ ناضره
نعمه ربها ناظره لم لا يجوز على حذف المضاف فهو الثواب اجاب
اهل السنه عن التاويل الاول بان الانتظار سبب الغم والايه مسوقه لبيان النعم فلا
يليق التاويل بغير مناسب وعن الثاني بان النظر الى الثواب لا يكون بمعنى تقليب
الحدقه لان تقليب الحدقه نحو الثواب من غير الرويه لا يكون من النعم بل النظر الى الثواب
يكون بمعنى الرويه واذا وجب تقدير الرويه لا محاله كان اضمار الثواب زياده من غير
دليل فيها وقلنا اولى ولقائل ان يقول لا نسلم ان انتظار وصول النعم عند
تيقن الوصول سبب الغم بل هو موجب للفرح وهذا حال الماشي الى حضور المأكول
وفيه بحث اولى ان يقال قولنا اظهر واولى من تاويلكم لان اطلاق النظر
واراده الرويه كثير وفهم كل احد والى بمعنى النعمه فيه خفا لا يسبق الذهن اليه الا حرفا
حرف والرويه اوفق النظر من الانتظار ب قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف
تراني علق الله تعالى رويته على استقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن
اذ لو كان ممتنعا لزم امكان ان لا يحصل ذلك المشروط على تقدير وجود الشرط ايضا

وح لزوم الكذب في كلام الله تعالى وهو محال فالرويه ممكنه والجواب ان المعلق عليه ليس مطلق
استقرار الجبل والا لكانت الرويه حاصله لحصول مطلق الاستقرار بعد التجلي
وحاله التعليق لكنها ما حصلت بل المعلق عليه استقرار الجبل حاله التحرك فيكون
معنى الايه ان الجبل لو اطاق الرويه وتمكن من استقراره مكانه فانت تطيق ايضا
على ذلك ثم الواقع عدم تمكن الجبل دل عليه قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا
وخر موسى صعقا او نقول حرف الشرط وهو لفظه ان يحول الماضي فصار قوله
تعالى ان استقر مكانه اي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني وعلم ان الجبل
ما صار مستقرا في المستقبل والا لوجب حصول الرويه لوجوب حصول المشروط
عند حصول شرطه الذي نبه عليه اتفاقا لعدم حصول الرويه بالاجماع فلم يستقر
الجبل بل كان متحركا والاستقرار حاله الحركه محال فيكون الرويه معلقه على المحال
فيكون محالا وفيه نظر اذ سلمنا انه لم يستقر في المستقبل حاله التجلي لكن
حاله التعليق وهو قبل التجلي كان استقراره في المستقبل ايضا ممكنا ضروره وبه
يحصل المطلوب ج سوال موسى عليه السلام بقوله ارني انظر اليك دال على جواز الرويه
والا لكان سوال موسى جهلا ان لم يعلم استحاله الرويه وعبثا ان علم وحال موسى
لا يحتمل ان يكون جاهلا او عابثا بالله ولقائل ان يقول ذلك ليس من المعصيه
والمعصيه جائزه على الانبيا كعصيان آدم ومعصيه داود عليهما السلام د قوله
تعالى للذين احسنوا الحسنى وزياده نقل عن النبي عليه السلام ان الزياده هي النظر
الى الله تعالى والنظر الى الله رويته فيجوز رويته وهو المطلوب ه قوله تعالى اولئك الذين
كفروا بايات ربهم ولقائه فان ذلك صريح في جواز رويته لانه لو لم يكن كذلك لم يكن الكفر به
موجبا للمذمه و قوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه ز قول النبي عليه السلام انكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليله البدر فيثبت جواز رويته تعالى وهو المطلوب قال والحق
انه اقول احتجت المعتزله بان الرويه ان اريد بها الكشف التام والمعرفه التامه
بقدر القوه الانسانيه فذلك مسلم لان المعارف كلها تصير يوم القيامه ضروريه
لانه عند قطع العلايق والانخراط في سلك الجبروت تصير المعارف يقينيه
كالمشاهدات وان اريد بالرويه الابصار بالعين فذلك لا يجوز لانا نعلم ضروره
انا لا نرى الا ما هو في جهه ومكان مقابلا لنا والجهه والمكان على الله محال والجواب
انا لا نسلم ان البصر مع هذه القوه التي لنا الان يتيسر عليه هذا الادراك ولا نمنع
جواز قوه يعطيها الله تعالى لابصارنا بعد البعث تقوى تلك القوه على هذا الادراك
وفيه بحث قالوا قال الله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب
لم لا يجوز ان يكون المنفي ادراك الابصار مع هذه القوه لان الظاهر هذا واجاب
اهل السنه بان قولنا يدركه الابصار نقيض لقولنا لا تدركه الابصار اذ تقابل كل واحد

منهما من صفاته تعالى احترز وقولنا لا تدركه الابصار يفيد العموم لان الجمع المحلى بالالف واللام
للعموم كما تبين في مطالب العقول في علم الاصول فسلبه يكون سلب العموم وسلب
العموم لا يفيد عموم السلب لان نقيض الموجبة الكلية هي السالبة الجزئية فيكون قولنا لا تدركه
الابصار في قوة قولنا لا تدركه بعض الابصار وذلك لانا نحن ادراك بعض الابصار
اياه لان السالبة الجزئية لا تنافي الموجبة الجزئية وفيه بحث لان هذه الاية
وما قبلها في معرض المدح فيكون نفي الابصار مدحا وتلزم ان يكون الابصار نقصا
فيكون المراد عموم السلب لا سلب العموم وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق السالبة
الكلية فجاز ان يصدقا معا فتزييد البحث نظر لان المدح نفي الادراك البصري
الذي من شرطه ان تنسام الشبح او خروج الشعاع ولا نزاع في نفي ذلك عنه تعالى بالكلية
اما الحالة التي تحصل بعد حصول الاحد منه من الشيئين من غير حصول احدهما فممنوع انه
نقص والنزاع ما ورد الا فيه قال الصحيفة العاشرة الى اخر المسألة الخامسة
اقول هذه الصحيفة في الصفات السلبية وهي السلوب التي يمتنع ثبوتها له تعالى على الله
ومنها اثنا عشرة مسألة الا ماهية الله مخالفة لسائر الماهيات اتفق عليها المحققون
من المتقدمين والمتأخرين وزعم كثير من المتكلمين ان الذوات كلها متساوية وامتياز
بعضها عن بعض بصفات مخصوصة وامتياز ذات الله تعالى عن غيرها بالصفات الالهية
وهي الوجوب الذاتي والقدرة التامة والعلم الكامل ويخص هذا البحث المتكلمين
ان ارادوا بالذات الماهية فذلك واضح البطلان لان ماهية الله تعالى لو كانت مساوية لسائر
الممكنات فاختصاصها بالصفات المخصوصة الالهية ان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح
وهو باطل وان كان اختصاصها بها لامر فذلك الامر ان كان منفصلا عن ذاته تعالى يلزم
ان يكون وجوبه تعالى بالغير فيكون الواجب ممكنا بالذات هذا خلف وان لم يكن ذلك الامر
منفصلا بل يكون صفة له تعالى يعود الكلام في اختصاص الواجب بذلك الامر بل نقول
اختصاصه به اما ان يكون لا لامر او لامر منفصل او متصل ويلزم الدور والتسلسل وكلاهما باطلان ونعود
الكلام في الثالث ويلزم الدور او التسلسل وان ارادوا بالذات كل ما يعلم بالاستقلال كما صرحوا
وبعض كتبهم ان الذات كل ما يمكن ان يتصور بالاستقلال والصفة كل ما لا يمكن تصوره
الا بالغير فحصر النزاع لفظيا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الصفات الالهية
من مقتضيات الذات الباقية على الوحدة الحقيقية كالوجوب واشفاقهم على المعنيا
الممكنة بواسطة الخصوصيات المخرجة للذات عن صرافة الوحدة وح لا يلزم الترجيح
من غير مرجح فان قلت ما بالذات لا يزول قلت سلمنا ذلك لكن قد يترجح ما بالغير
على ما بالذات عند تحقق سببه بالغير كالحجر المرمي الى فوق فان ميله القسري يترجح
على ميله الطبيعي عند تحقق سببه ب اتفق العقلاء الفلاسفة والمحققون من المتكلمين
على ان ماهية الله تعالى غير معلومة للبشر وخالفهم قوم من المتكلمين وقالوا انا

نحكم على ذات الله تعالى باحكام والحكم مسبوق بتصور المحكوم عليه فيكون ذاته تعالى معلومة
وذلك ضعيف لان تصور المحكوم عليه جاز ان يكون بوجه ما واما حقيقة الله تعالى غير
معلومة للبشر لان المعلوم من الله ليس الا الصفات الوجودية مثل الوجود والوجوب
والعلم والقدرة والصفات السلبية مثل انه تعالى ليس بجسم ولا مركب ولا عرض وغير
ذلك ومعلوم ان ذلك العلم لا يوجب العلم بكنه حقيقته تعالى ج ماهية الله غير مركبة
مطلقا لان كل مركب محتاج الى اجزائه وجزء المركب غير المركب فكل مركب محتاج الى
غيره وكل محتاج الى الغير ممكن فلو كانت ماهية الله تعالى مركبة لكانت ممكنة وهو محال
د واجب الوجود لا يكون خاليا عن شيء لانه ان لم يكن كذلك كونه تعالى خاليا عن صفة كمال يوجب
نقصه على الواجب وان كان صفة كمال كان الواجب مستكملا بالغير ناقصا بالذات وهو محال
وفيه نظر غير مجرى به الواجب لا يحتاج في شيء من صفاته الحقيقية الى امر منفصل
وهو المراد بقولهم واجب الوجود واجب من جميع الجهات ولم يحتجوا على ان الواجب
لا يحتاج في شيء من صفاته الحقيقية الى امر منفصل بان شيئا من صفاته الحقيقية لو كان
موقوفا على الغير وذاته المخصوصة موقوفة على تلك الصفة فيلزم توقف ذاته على الغير
فيصير الواجب ممكنا وهو محال ولقائل ان يقول لا نسلم توقف ذاته المخصوصة
على تلك الصفة والاولى ان يقال صفات الله تعالى صفات كمال فلو كان شيء منها بالغير
لزم استكمال ذات الله تعالى بالغير فيكون ناقصا بذاته تعالى وهو محال قال و الى اخر المسألة
اقول المسألة السادسة لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية فانهم
قالوا بحدوث الارادة والكلام والعلم وبعض المعتزلة كابي الحسين البصري قالوا بحدوث
العلم بحدوث المعلوم واحتج الاصحاب على نفي قيام الحوادث بذاته تعالى بانه لو حدث
في ذات الله تعالى شيء لكان لذات الله تعالى صحة الاتصاف بذلك الشيء وتلك الصحة لازمة للذات
فيكون ازلية بسبب ازلية الملزوم وذلك محال لان صحة الاتصاف بالشيء يتوقف على
صحة وجود ذلك الشيء ازلا وذلك محال اذا الحادث يمتنع ان يكون ازليا ولقائل
ان يقول امتناع الحادث في الازل انما هو لاخذ الحادث مع قيد الحدوث وصحة الاتصاف
بالحادث ليست بالنسبة الى هذا المجموع اي الحادث مع قيد الحدوث بل صحة الاتصاف
بالحادث بالنسبة الى ذلك الشيء الحادث فقط وذلك الشيء من حيث هو جائز الوجود في
الازل بل الطريق في نفي قيام الحوادث بذات الله تعالى ان يقال لو حدث في ذات
الله حادث فلو كان ذلك الحادث لذات الواجب او لصفة من صفاته الناشئة من ذاته
لزم قدم ذلك الحادث لقدم علته وهو محال وان لم يكن ذلك الحادث لذات الواجب
ولا لصفة من صفاته الذاتية يلزم احتياج الواجب في ذلك الى امر منفصل فلا يكون
الواجب واجبا من جميع الجهات هذا خلف وفيه نظر لانا نختار ان ذلك الحادث
لذات الواجب قوله لزم قدمه قلنا لا نسلم ذلك لجواز ان يقتضي ذات الله تعالى صفات

متعاقبة لا الى نهاية كل واحدة منها مشروطة بانقضاء الصفة الاخرى او يكون كل واحدة
من تلك الصفات مخصصة بوقت وحال دون صفة اخرى لتعلق ارادته تعالى بتلك الصفة
خلقا وبدلا للصفة الزائلة فيكون ذاته تعالى دائما متصفا بصفة كما انه حادثة من غير
انقطاع الى سبب منفصل ومن غير لزوم قدم موله وحدوث ما عليه الى آخره
اشارة الى جواب سؤال وجواب تقرير السؤال ان الله تعالى محل للحوادث وذلك لحدوث
فاعليته تعالى للحادث وحدوث عالميته بان الحادث موجود وحدوث سامعيته ومبصريته
تعالى اسما للمسموعات والمبصرات الحادثة وهذه الحوادث قائمة به تعالى اجاب عن
ذلك لا نوجب قيام الحوادث بذات الله تعالى لان الحادث في هذه الامور هو التعلق والاضافة
لا نفس الصفة لما بينا من قبل وبين اكثر العقلاء يقولون بحدوث الصفة في ذات الله
وان انكروه باللسان اما الكرامية فظاهر لانهم قالوا بحدوث الارادة والعلم والكلام
واما المعتزلة فان ابا علي وابا هاشم واتباعهما منهم قالوا بحدوث الناسخ من كلام الله
تعالى واما الفلاسفة فلانهم ذهبوا الى ان الاضافات كالعلية والمعية صفات وجودية
وسلموا ان الله تعالى يتبدل بكل حادث معه وبعده فيقوم هذه الصفات بذاته
وفيه نظر لان الناسخ عند المعتزلة كغيره من الكلام قائم بغير الله تعالى كما مر وان الاضافات
عند الفلاسفة وان كانت وجودية لكنها اعتبارية فلا تقتضي محالا اصلا قال
الى الفصل التاسعة اقول المسألة التاسعة ان الواجب ليس بمتحيز لان كل متحيز
اعلاه غير اسفله ويمينه غير يساره وكل ما هو كذلك فهو منقسم فيكون المتحيز
منقسما والواجب ليس بمنقسم فلا يكون متحيزا وهو المطلوب فان قيل الجزء الذي
لا يتجزى متحيز ومع هذا غير منقسم اصلا ووجوده عند المصنف حق قلت
قد مر ما تعرف منه بطلانه ى الواجب لا يتحد بغيره خلافا للنصارى وبعض
المتصوفة فان النصارى زعموا ان الله تعالى اتحد بعيسى كما مر والمتصوفة قالوا
اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو الله وحده وهذه
المرتبة من الفناء التوحيد اعلم ان كلام المتصوفة هذا لم يدل على الاتحاد وان ارادوا
المتصوفة من كلامهم هذا المعنى يدل على انتفاء هوية العبد وظهور وجود الحق تعالى
ثم قال لنا الدليل على انه تعالى لا يتحد بغيره ما مر من امتناع الاتحاد بين الشيئين والوجه
البديع انه تعالى لو اتحد بغيره فاما ان يكون اتحادهما باتحاد ماهيتهما دون الوجود
او بالعكس اي باتحاد وجوديهما دون الماهية او باتحاد الماهيتين والوجودين جميعا
ولا سبيل الى شيء من هذه الثلاثة اما الاول فلانه يكون اتحادهما باتحاد ماهيتهما
فلان البسيط المجرد الواجب لذاته يمتنع ان يصير بعينه المركب الجسماني او امرا
ممكنا واما الثاني فلانه يكون اتحادهما باتحاد الوجودين لامتناع قيام العرض
الواحد وهو الوجود ههنا بالواحدة بمحلين وهما الله تعالى وذلك الغير واما الثالث

فلانه يكون اتحادهما باتحادهما جميعا فالامتناع الاتحاد ذاتا اي بالمعنى الذي فيه نظر لانا لا نسلم
الحصر لجواز ان يكون وجود الواجب متحدا مع ماهية الغير وحينئذ لا يلزم شيء مما ذكرت
لا اتحاد الذاتين ولا قيام العرض الواحد بمحلين فان قيل حينئذ يلزم اتحاد الجوهر
والعرض قلت لا نسلم ان وجود الواجب عرض وايضا للخصم ان يمنع امتناع
اتحاد الذاتين على تقدير جواز الاتحاد ط الواجب لا يحل في شيء من الاجسام خلافا
للنصارى فانهم ذهبوا الى حلول الله في المسيح ولبعض اهل التصوف فانهم ذهبوا
الى ان الله تعالى يحل في العارفين الواصلين لنا انه تعالى لو حل في شيء فاما ان يكون حلوله كحلول
العرض في الجوهر اولا والاول باطل لان العرض محتاج والواجب غير محتاج والثاني
وهو ان لا يكون حلوله في الجوهر كحلول العرض يوجب كونه تعالى متحيزا لان الحلول في
المحل اما حلول العرض في الجوهر وحلول المتحيز في الحيز واذا انتفى الاول يثبت الثاني
وهذا باطل لما مر ولانه لو لم يكن حلوله تعالى في شيء صفة كمال لزم نقصه عنه وان كان صفة كمال
كان الواجب مستكملا بالغير فيكون ناقصا بالذات ولانه يصير الواجب تعالى للغير لان
المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه
بذاته وذلك على الواجب محال قال الى الفصل المسألة اقول المسألة العاشرة
ان الواجب ليس في شيء من الجهات خلافا للمجسمة فانهم اتفقوا على كون الواجب في
الجهة ثم الكرامية من المجسمة اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى فوق العرش
والبعد بينه وبين العرش متناه وقال بعضهم البعد بينه تعالى وبين العرش متناه ومتوفوه (غير)
وذهب بعضهم الى انه تعالى على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قال بكونه تعالى على
صورة من الصور وانه له يدا وعينا واصبعا وقالوا بجسميته ثم قال وذهبنا لنا الدليل
على انه تعالى ليس في شيء من الجهات انا قد بينا انه تعالى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز
وما كان كذلك لا يكون في جهة ضرورة واستدل القائلون بكونه تعالى في الجهة بالظواهر النقلية
مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله
تعالى ويبقى وجه ربك وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله ولتصنع على عيني وقوله تعالى تجري
باعيننا وقوله تعالى خلقت بيدي وقوله عليه السلام قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن
وقوله تعالى وجاء ربك فان هذه الظواهر تشعر بالجسمية والجهة والتحيز والجواب
عن هذه الادلة اما التأويل او تفويض علمها الى الله تعالى لان الظواهر النقلية لا تعارض
الادلة العقلية اما التأويل فبأن يعني العرش ههنا الملك من قولهم ثل عرش فلان
اذا ذهب ملكه وتعالى ثل الله عرشهم اي هدم ملكهم وقال سعيد بن زيد الخزاعي
في نعمان ابن المنذر قد نال عرشا لم ينله نائل جن ولا انس ولا ديار واراد بالعرش
الملك والرحمن هو الذي له استوى له الملك ولا يزول عنه فلذلك استوى على
الملك مجازا وقيل معناه انه تعالى استولى على العرش وهو ليس بجيد لانه

فلزمه انه تع لم يكن مستوليا على العرش ثم صار مستوليا لان لفظة ثم في قوله تع ثم
استوى على العرش للتعقيب المتراخي فان قلت هذا وارد بعينه على
تاويلكم وهو قولكم معناه استوى على الملك قلت لما كان الاستوا على
الملك مجازا جاز ان يكون التراخي ايضا على سبيل المجاز وقوله عليه السلام خلق ادم
على صورته يعني ما كان فيه استحالة وتبدل صوره من النطفة الى العلقة ومن العلقة
الى المضغة ومن المضغة الى غيرها كما في سائر الناس كانه ليس فيه تع او يكون
معناه ان الله تع خلق ادم على صورته التي كان بها في اول الخلقة والمراد بالوجه
الرب يعني ويبقى وجه ربك لانه تع قال ذو الجلال والاكرام نعتا للوجه وهو نعت
الرب وايضا لو كان المراد بالوجه ما ذكروه لزم ان يكون ما سوى الوجه من الله
تع هالكا وهو محال وقوله ولتصنع على عيني اي على رؤية مني وقوله تجري
باعيننا بمعنى مرادة العيون لانه قال تع ففتحنا ابواب السما بما منهمر
وفجرنا الارض عيونا فالتقى الما على امر قد قدر والمراد باليد القدرة اذ اليد في
اللغة قد جات بمعنى القدرة وباليدين قدرتا الابداع والايجاد والمراد بالاتيان(?)
النعمة ومعنى الحديث قلب المومن بين [illegible] يعني الخوف والرجا وقوله وجا
ربك اي امر ربك واما المعوض فلقوله تع وما يعلم تاويله الا الله والحق الوقف
على الله لان الظاهر ان يكون قوله والراسخون مبتدا ويقولون امنا خبره لا
الوقف على قوله والراسخون في العلم كما ظن بعضهم لان الظاهر لانه الوقف على الله
لان الظاهر ان الراسخون مبتدا ويقولون امنا خبره ولانه نقل عن ابن عباس رضي
الله عنهما الوقف على الله ولانه في مصحف ابي رضي الله عنه مكتوبا وما يعلم تاويله
الا الله ويقول الراسخون في العلم امنا وفي مصحف ابن مسعود مكتوبا ان تاويله
عند الله والراسخون في العلم يقولون امنا برفع الراسخين دون الكسر على انه
عطف على الله باب الى اخر الصحيفة اوله المسلة الحادية عشر ان
الله تعالى ليس بعرض وذلك ظاهر لانه محتاج وليس بجوهر خلافا للنصارى
وقالت الفلاسفة في بيان انه تع ليس بجوهر ان الجوهر ماهية اذا وجدت في
الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى لا يصدق على الله تع لان وجوده عين
ماهيته وفيه ما فيه لان وجود الواجب زائد على ماهيته وقالت قوم الجوهر
شي اذا وجد بالفعل كان لا في موضوع فلا يكون الله تع جوهرا لانه لم يوجد بالفعل
البتة والحق ان الجوهر ان كان هو الموجود الغني عن الموضوع فالله تع جوهر لكن
يتوقف اطلاق لفظ الجوهر على الله على اذن الشرع وان كان الجوهر عند
ذلك المعنى فلا يصدق على الله تع فلا يكون الله تع جوهرا = الالم
واللذة الجسمانيان على الله تع محال لان كلا منهما يوجب نوعا من الانفعال

والانفعال على الله تع محال وانما قلنا الجسمانيان وان الحكما المصنف(?) لان اللذة
العقلية التي هي ادراك الكمال من حيث هو كمال حاصلة للواجب لذاته تع لانه اعظم
اللذات لان ادراكه اعظم الادراكات باب الصحيفة الحادية عشر الى
قوله واحتج اوله هذه الصحيفة في شمول قدرة الله تع اتفق اهل الحق على
ان الله تع قادر على كل المقدورات وان جميع الحوادث واقعة بقدرته تع وهو
الحق خلافا لهم في المعاصي جميع الفلاسفة والثنوية وقوم من المعتزلة
قال المصنف اما انه تع قادر على كل المقدورات فلان المقدورات متساوية
في المقدورية لاشتراكها في علة المقدورية وهي الامكان اذ الامتناع والوجوب
ينافيان المقدورية والمقتضي لكونه تع قادرا على المقدور ذاته تع ونسبة
ذاته تع في اقتضا القادرية الى كل المقدورات واحدة فيكون الواجب قادرا على
الكل وفيه نظر اذ للخصم ان يقول لا نسلم ان الامكان علة المقدورية بل هو
علة الاحتياج الى المؤثر كما هو مفهوم منها ولا يلزم من كون الشي مقتضيا للاعم
كونه مقتضيا للاخص منه وايضا لا نسلم ان نسبة ذاته تع في اقتضا القادرية
الى كل المقدورات واحدة وهو مبدا الاعتراض(?) وقع فيه النزاع ثم قال ولان المقدورات
لما تساوت في المقدورية واقتضى ذاته تع القادرية فلو اختص قادريته بالبعض
دون البعض لافتقر الى مخصص والا يلزم الترجيح بلا مرجح فيكون الواجب
كان مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا بذاته وهو محال فيكون قادرا على الكل وفيه
نظر لجواز ان يكون مخصص القادرية بالبعض دون البعض هي الارادة وح لا
يلزم افتقار البعض الواجب الى الغير ثم قال واما وقوع جميع المقدورات
بقدرته تع اما ابتدا او بتخلل السبب فلانه لا يجوز ان يكون لغير الله تع تاثير
في شي قدرة كان ذلك الغير او طبيعة في الجملة كاحراق النار والا يكون جاز ان يكون
لغير الله تاثير في شي فيكون ذلك ايضا واقعا بقدرة الله تع لان غير الله تعالى
اما جوهر او عرض والجوهر اما جسم او غير جسم وعلى التقديرات الثلث يكون لما ان
لغير الله مشارك في جنسه اي في الجوهر او الجسم او عرض من الكم والكيف
والنسبة فقوة ذلك التاثير لا يكون للجنس ذلك الغير والا لازم جنسه والا لاشترك
جميع المشاركات في قوة ذلك التاثير وليس كذلك ضرورة فان النار تحرق الحطب
لا الحجر مع كونهما جوهرين جسمين وكذلك قوة ذلك التاثير لا يكون لعارض
لجنس الجنس فصلا كان ذلك العارض او غيره جوهرا كان او عرضا والا لعاد الكلام
في اختصاص ذلك القوة بذلك العارض ولزم اما التسلسل او الجميع في قوة التاثير
او الدور او التسلسل لان قوة ذلك التاثير ان كان للجنس ذلك العارض او للازم
جنسه يلزم الاشتراك وان كان لعارض عرض لجنس العارض عاد ذلك العارض

يحتاج الى هذا العارض في قوة ذلك التاثير فالاقدس بان قادر حكيم يلزم الدور وان احتاج
الى غيره فيعود الكلام في اختصاص تلك القوة بذلك العارض الذي هو عارض للعارض
ولزم التسلسل وايضا لم يكن شيء من الجوهر والعرض مستقلا في قوة ذلك التاثير فلا
بين قادر حكيم ليس بجوهر ولا عرض غني عما سواه في كل ما لم يخلو بقدرته وارادته فهو
ما شئت كل جوهر او العنصر وهو الله سبحانه وتعالى وفيه نظر لجواز ان لا يكون قوة التاثير
لشيء مما ذكره بل يكون قوة ذلك التاثير لذلك العنصر لذاته او لنوعه او لصفته واشتراك
جميع مشاركاته في قوة ذلك التاثير ولا يلزم شيء من المحال لاستحالة التسلسل في اللوازم
الا ولى ان الجواهر والاعراض في بقائها محتاجة الى الحكيم وهو الله تعالى اما الاول فلان
خلو الجوهر المتغيرة في المتقدم واما ثانيها فلما بينا الا ان من الاعراض الجوهرية لا يكون
والاعراض فعلم انه سبحانه تعالى محتاج الله في جميع ما له من الجواهر وعمر الجواهر في الحكم
والبقاء ولا يكون باثر قدرة الله مستقطعا في كل حال عن تاثير المؤثرات لانه يحفظها
ويديمها فيصير ما يصدر عن المؤثرات انما هو بقدرته تعالى لان الفاعل في شيء من المؤثرات
تاثير المؤثر من شيء فاعل بالحقيقة فمن ذلك الشيء نعلم ان الجميع واقع بقدرة الله تعالى والاشاعرة
وان تكلموا ان حال الواقع العوام بهذه القاعدة نفي خلق السبب لانهم ذهبوا الى نفي
الاسباب والى كون ترتب الاثار على الاشياء بطريق اجراء العادة من الله تعالى لكن هذه
القاعدة ليست مما يأباه السمع والعقل بل العقل والسمع شاهدان عليها لما ورد
في الكتب المنزلة واخبار الانبياء عليهم السلام ذكر الاسباب وتفويض مصالح العباد
الى المؤثرات الاخر بل في التفويض زيادة قدرة وحكمة لان خلق السبب يتضمن قدرته
وحكمته من خلق نفسه وخلق قوة تاثيره ويتضمن نظام الوجود لانه يترتب
الاشياء ويتعلق بعضها ببعض وكذا يتضمن افاضة الجود ومن اعطاء القوى والخواص
للاشياء تبارك الله احسن الخالقين **قال** احتج الى قوله اما الفلاسفة **اقول**
احتج الاصحاب على ان الكل واقع بقدرة الله تعالى بانا بينا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات
فلا يكون شيء لغيره مؤثرا والا لاذا اجتمعا ان الله تعالى وذلك المؤثر على شيء واحد فان
وقع ذلك الشيء بهما لزم اجتماع علتين مستقلتين على شيء واحد وهو محال وان لم
يقع ذلك الشيء بشيء منهما يلزم المحال لان المانع من وقوع ذلك الشيء باحدهما وقوعه
بالاخر لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد فلما لم يوجد وقوعه
بهذا وجب وقوعه بذلك على ان العلة المستقلة ايا كانت ومن بالعكس فيلزم
وقوعه بهما حالة عدم وقوعه بهما وهو محال وان وقع ذلك الشيء باحدهما دون
الاخر لزم المحال ايضا لان كل واحد منهما لما كان مستقلا بالتاثير كان وقوعه
باحدهما دون الاخر ترجيح طرفي الممكن لا لمرجح وهو محال فيثبت ان جميع الممكنات
واقع بقدرته تعالى وهو المطلوب ولقائل ان يقول هذا الدليل انما يتم ان لو

السالمه

هذا الدليل انما يتم ان لو امتنع ان يجتمع الواجب المؤثران الاخر في التاثير على شيء واحد ولا يلزم
منه امتناعا تاثير الغير مطلقا ولا نسلم ان المانع من وقوعه باحدهما وقوعه
بالاخر لجواز ان يكون ثابتا بين كل واحد منهما مانعا عن وقوعه بالاخر واذا كان كذلك
يلزم من عدم وقوعه بهما ما بين كل منهما وانه لا وقوعه بكل واحد منهما حتى يلزم
المحال ولا نسلم تساوي التاثيرين لان تاثير قدرة الله تعالى اقوى وفي بعضه نظر
قال اما الفلاسفة الى قوله واما المعتزلة **اقول** اما الفلاسفة فقالوا فرقة منهم
وهم الالهيون ان الله تعالى واحد محض لا يصدر عنه الا الواحد وسموا ذلك الواحد
الذي يصدر عنه ثم بلغت جهات وجعلوا لكل جهة سببا لشيء اخر حتى انتهى الى
ما هو سبب الحوادث العنصرية عندهم وقد مر تقرير قولهم في ذلك مع الجواب
في القسم الاول من الكتاب في فصل الروحانيات فلا حاجة الى اعادته لقرب من الفلاسفة
وهم المنجمون ان المؤثر في الحوادث اوضاع الافلاك والكواكب لانا نرى تغير
العالم منوطة باحوال الفلكيات كحال الليل والنهار والفصول الاربعة وغيرها
والجواب ان ما ذكروه من ترتب تغيرات العالم على تغيرات الفلكيات في دوران
والدوران لا يفيد العلية لجواز حصوله مع سقوط العلية وسقوطها او لازم فهو مع
انها ليست بعلة ولئن سلمنا لكن بينا ان تاثير كل مؤثر وقدرة كل قادر يعطي
عن قدرة الله تعالى ساعة فساعة فيكون تاثير اوضاع الافلاك والكواكب ايضا بقدرة
الله تعالى وبوساطة طائفة من الفلاسفة وهم الطبيعيون ان المؤثر في حوادث العالم
الطبائع والامزجة وجوابهم ما ذكرنا من ان كل المقدورات بقدرة الله تعالى واما
الثنوية فقالوا الواحد من يزدان والشر من اهرمن وقال بعضهم ان الخير من
النور والشر من الظلمة لان الخير لا يكون شريرا وبالعكس وجوابهم انهم ان
ارادوا ان الخير ما يفعل الخير في الجملة وبالشرير ما يفعل الشر في الجملة فلا نسلم
ان الواحد لا يكون خيرا شريرا وان ارادوا بالخير ما يفعل الخير دائما وبالشرير
ما يفعل الشر دائما فلا نسلم ان النور خير حسب **قال** واما المعتزلة الى قوله
اقول اما المعتزلة فقال النظام منهم انه تعالى غير قادر على خلق الجهل والقبائح
لان فعل القبيح على الله تعالى محال والمحال غير مقدور لان من شرط المقدورية
صحة وجوده منه واما ان فعل القبيح على الله محال فلانه يوجب الجهل او الحاجة
المحالين على الله تعالى لانه تعالى ان لم يعلم قبحه لزم الاول وهو الجهل وان علم قبحه ولا فعله
بلا حاجة لان فعل القبيح من غير حاجة محال على القادر الحكيم والجواب لا نسلم
ان الولد لعب لو لم يكن له حاجة الى الفعل لا يفعله ثم لا يكون ان يفعله لفائدة ترجع الى
العبد فان قيل يكون الله تعالى محتاجا الى ايصال تلك الفائدة الى ذلك الفعل
قلنا الاحتياج في الاضافات لا يوجب انثلام الغنى الذاتي وهو اعتباري

احوال

لا حيثية سلمنا انتفا فائدة الفائدة لكن لم لا يجوز ان يفعل القبيح من غير حاجة قوله
فان اردت انه محال لذاته فلا نسلم ذلك لانا نعلم ان ذلك الفعل لا يقتضي عدمه لذاته
وان اردت انه محال لان الله تعالى يريد تركه فذلك لا يوجب انتفا القدرة عليه بل تركه
الواجب بقدرته وارادته وقال الكعبي منهم ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور
العبد لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او معصية او عبث كالعبث باللحية
وذلك على الله محال والجواب ان الكعبي ان اراد به تعالى انه لا يقدر على
ذلك الفعل بعينه فذلك مسلم لانه منزه عن الحركة والسكون وان اراد انه تعالى
لا يقدر ان يخلق ذلك في غيره فلا نسلم ذلك لان مقدور العبد في نفسه اما حركة
او سكون وكون المقدور طاعة وسفها وعبثا احوال عارضة له من حيث انه صادر
من العبد فالله تعالى قادر على خلق ذلك وقال ابو علي وابو هاشم ومن تابعهما
منهم ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه تعالى غير قادر على نفس مقدور العبد
لان المقدور يجب وجوده عند حصول ارادة الفاعل لفعله ويجب بقاؤه على العدم
عند حصول ارادة الفاعل لترك الفعل فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى فاذا
اراد الله تعالى وجود ذلك المقدور وكره العبد وقوعه لزم وقوعه لتحقق موجبه وهو عدم
ارادة الله تعالى ولزم عدم وقوعه لتحقق موجب عدمه وهو كراهة العبد فيلزم
محال والجواب لا نسلم وجوب بقاء الفعل على العدم عند تحقق ارادة الترك
من العبد بل اللازم عند ذلك عدم صدور الفعل عن العبد لا عدم صدور الفعل
مطلقا لجواز ان يحصل الفعل بسبب تعلق ما هو ارادة الله تعالى قال المصنف
الباب العاشر في الخلق الوجه الثاني قوله هذه الصحيفة في افعال العباد
اختلفوا في افعال الحيوان الاختيارية لا الاضطرارية كحركة المرتعش فانه
لا تأثير لقدرة العبد فيها اجماعا فقال الاشعري انه لا تأثير لقدرة العبد في الافعال
الاختيارية اصلا بل المؤثر في مقدور العبد في افعاله انما هو قدرة الله تعالى وهذا
المذهب يسمى بالجبر وقالت الفلاسفة والمعتزلة وامام الحرمين من اهل
السنة ان المؤثر في افعال العبد انما هو قدرة العبد وارادته وهذا المذهب يسمى
بالقدر وقال قوم من العلماء ان المؤثر في ذات الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة
العبد وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر وهو قول من قال لا جبر ولا قدر قال الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني لانه ذهب الى ان قدرة العبد مؤثرة بمعين وهو قدرة الله
والقاضي ابو بكر ايضا قائل بهذا المذهب لانه قال اصل الفعل من الحركة والسكون
بقدرة الله تعالى وكونه طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا بقدرة العبد فان الصلاة
حركة موصوفة بكونها طاعة والزنا حركة موصوفة بكونها معصية فاصل
الحركة انما يوجد بقدرة الله تعالى وانما صفة كونها طاعة او معصية انما

عدم

الموجد لقدرة العبد ويستعلم بعد ذلك ما هو الحق ان شا الله احتج الاشاعرة
على نفي تأثير قدرة العبد بالمعقول والمنقول اما المعقول فوجوه ا العبد
لا يخ من ان يتمكن من الفعل والترك او لا يتمكن فان لم يتمكن لزم عدم تأثير قدرته
لان القادر المختار هو الذي يتمكن من الفعل والترك وان تمكن العبد من الفعل والترك
فلا يخ من ان يتوقف رجحان احد الطرفين من الفعل والترك على الآخر على مرجح
او لا يتوقف والثاني باطل لامتناع الرجحان بلا مرجح وان توقف رجحان
احد الطرفين على الآخر على مرجح ثم يكن ذلك من العبد والا احتاج الى مرجح
ويتسلسل وعند وجود ذلك المرجح الذي ليس من العبد يجب ذلك الطرف اذ لو
امكن ان يوجد ذلك الطرف وان لا يوجد مع وجود المرجح فاما ان يتوقف تحقق
احدهما على الآخر على امر لم يكن لزم الرجحان بلا مرجح وان توقف على امر لم يكن
المفروض لا تمام المرجح بل بعضه هذا خلف فاذا وجب ذلك الطرف عند وجود
المرجح لم يكن لقدرة العبد تأثير اصلا لوجوب الفعل عند المرجح وامتناعه
عند عدم المرجح فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار فان قيل هذا الدليل ينفي
كونه تعالى مختارا اذ نقول الواجب لا يخ من ان يتمكن من الفعل والترك او لا فان لا
لزم عدم تأثير قدرته فان كان الاول فلا بد وان يتوقف رجحان احد طرفي الممكن منه
على مرجح وذلك المرجح لا يكون منه تعالى دفعا للتسلسل فح عند وجود ذلك المرجح
يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلم يكن الواجب مستقلا بالاختيار قلنا
الفرق ان ارادة العبد التي هي مرجحة لفعله حادثة فاحتاجت الى محدث يخلقه الله تعالى
دفعا للتسلسل وارادة الباري تعالى قديمة فلم تفتقر الى محدث فلا تسلسل
والجواب ان المرجح ارادة العبد ضرورة وارادة العبد وان كانت مستندة بالاخرة
الى قدرة الله تعالى لكن لا يقدح ذلك في كون ارادة العبد مرجحة لان استناد السبب لا يخرج
السبب عن كونه سببا واذا كان العبد متمكنا من الفعل والترك وكانت الارادة مرجحة
كان المؤثر في فعل العبد مجموع قدرة العبد وارادته واستناد قدرة العبد وارادته
الى قدرة الله تعالى لا يخرجهما عن كونهما مؤثرين ووجوب الفعل بهما لا ينافي الاختيار
بكون الفعل اختياريا ب لو كان العبد موجدا لافعاله باختياره لكان عالما بتفاصيل
افعاله لان الفعل الاختياري مشروط بالعلم والتالي باطل لانا نتحرك مسافة
ولا نشعر بالاجزاء التي تلك الحركة ولا بعددها ولا نميز بعضها عن بعضها ولا نحرك الاصبع
ونحرك الاجزاء مع ان المحرك لا يشعر بعدد اجزائها ولا بعدد احيازها والعدد
حركاتها والجواب منع الملازمة بعد لا نسلم ان العبد لو كان موجدا لافعاله
لكان عالما بتفاصيلها اذ يكفي في الايجاد العلم الاجمالي ولو سلم الملازمة
فنمنع امتناع التالي بعد لا نسلم ان العلم التفصيلي ليس حاصلا لجواز ان يشعر

صح المرجح

فان كان

بالتفاصيل لكن لا يشعر بذلك الشعور لسرعة زوال الحركة او يشعر بذلك الشعور لكن
لا يبقى في الذكر **قال ح** الى اخر الوجوه المعقولة **اقول** الثالث من الوجوه العقلية
الدالة على نفي تأثير قدرة العبد انه اذا اراد العبد تسكين جسم في زمان معين واراد الله تحريكه
في ذلك الزمان فاما ان يقع المرادان معا او لا يقع التحريك والتسكين معا وهو محال لاستلزامه
اجتماع السكون والحركة في جسم واحد في زمان واحد او لم يقعا معا فيلزم ان لا يكون الجسم متحركا
ولا ساكنا وان يكون الواجب تعالى عاجزا وهو محال او يقع احد المرادين دون الاخر وهو باطل
لان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير لكن لا نسلم تساويهما في القوة في ذلك
المقدور المعين المنسوب بالقياس الى القدرتين فيمتنع الترجيح والجواب سلمنا تساوي
القدرتين في الاستقلال بالتأثير لكن لا نسلم تساويهما في القوة اذ القدرة قابلة للشدة
والضعف كما في انسانين اذا اراد الضعيف القادر على تسكين الجسم وتحريكه تسكين
الجسم واراد القوي القادر عليهما تحريكه فانه يحصل مراد القوي دون الضعيف **د** ما علم الله
وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع لامتناع الجهل على الواجب والواجب
والممتنع غير مقدور فلا يكون العبد قادرا على شيء والجواب ان العلم بالوقوع وعدم
الوقوع تابع للوقوع وعدمه فلا يكون مؤثرا فيهما وايضا ذلك الدليل معارض بقدرة الله
لان ما علم الله وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع وهما ليسا مقدورين لان الواجب
لا يكون قادرا وهو باطل اتفاقا **ه** لو اراد الله تعالى وقوع الفعل وجب ذلك الفعل
لامتناع خلاف ارادته تعالى والا اي وان لم يرد الله وقوع الفعل امتنع الفعل لامتناع
وقوع الشيء بدون ارادته فلا يكون مقدورا وح لا يكون العبد قادرا عليه والجواب
لا نسلم انه تعالى لو لم يرد الفعل لامتنع وانما امتنع ان لو اراد عدم وقوع ذلك الفعل ولا يلزم
من عدم الارادة ارادة العدم لجواز ان لا يريد الفعل ولا عدمه كما يكون لنا بالنسبة الى بعض
افعال الغير بل يريد الله ان يفعل العبد بارادته لان الله تعالى لما اعطى العبد قدرة واراد
ان يفعل العبد بقدرته والا لكان خلق القدرة فيه عبثا كالسيد بالنسبة الى عبده المأذون
فانه لما اذنه يكون ارادته ان يفعل العبد بارادته نعم قد يريد الله تعالى من العبد شيئا فيخلق
فيه علما او ظنا بمصلحة داعية الى ذلك الشيء بحيث ذلك العلم او الظن العبد على تحصيل
ذلك الشيء ويمكن الله تعالى لذلك العبد فلا بد منه حتى يحصل منه ذلك الفعل لكن ذلك لا يخرج
الفعل عن حد الاختيار لان العبد فعل ذلك الفعل باختياره **و** لو وجد رجحان داعي الفعل
على داعي الترك وجب الفعل لامتناع خلاف الداعية والا امتنع الفعل لامتناع وقوع
الشيء بدون الداعية فالفعل اما واجب او ممتنع فلا يكون مقدورا والجواب ان وجوب
الفعل بالقدرة والارادة لا يخرج الفعل عن حد الاختيار **قال** واما المنقول الى اخره
اقول اما المنقول الذي احتج الاشاعرة به على نفي تأثير قدرة العبد فكقوله تعالى
خلقكم وما تعملون والله خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم والجواب عن هذه الايات

بل نقول ان الفعل وان صدر عن القدرة والارادة لكنهما لما كانا مستندين الى قدرة الله صح
اسناد الكل الى الله تعالى وسمي مخصوص هذا القول وفيه بحث اذ لا يصح في الاطلاق بعضه
واجاب ابو الهذيل من المعتزلة من هذه الايات بجواب اجمالي وهو ان الله تعالى انزل
القران ليكون لنا حجة على الكافرين لا ليكون حجة للكافرين علينا فلو كان المراد
من هذه الايات ما ذكرتم من وقوع افعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت العرب للنبي عليه
كيف تأمرنا بالايمان وقد طبع الله على قلوبنا وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلق الله تعالى
الكفر فينا فكان ذلك من اقوى القوادح في نبوته عليه فلما لم يكن كذلك علمنا ان
المراد بهذه الايات غير ما ذكرتم **قال** واحتجت الى اخره **اقول** احتجت
المعتزلة على ان افعال العباد منوطة باختيارهم بالمعقول والمنقول اما المعقول
فوجهان **ا** انا نميز بالضرورة بين حركة الصحيح وحركة المرتعش بان الاول متى شاء تحرك
ومتى شاء سكن دون الثاني وليس المراد بوقوع الفعل بالقدرة سوى ان الفاعل متى
شاء فعل ومتى شاء ترك والجواب سلمنا ان القدرة للعبد بالتأثير في افعاله لكن مع الاستمداد
من تأثير قدرة الله تعالى لما بينا في الصحيفة السالفة ان كل الممكنات مفتقر في الوجود
والبقاء الى تأثير قدرة الله تعالى وح لا يصح نفي تأثير قدرة الله تعالى مطلقا في فعل العبد
ب لو كان فعل العبد بخلق الله لما كان العبد متمكنا من الفعل او الترك لانه تعالى ان خلق الفعل في العبد
كان الفعل واجب الحصول منه والا اي وان لم يخلقه فيه كان الفعل ممتنع الحصول منه واذا لم
يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكان الامر
جارية بانه لا يحسن امره ونهيه ومدحه وذمه ووجب ان يكون الامر كذلك في افعال
العباد ولما كان ذلك باطلا بالاتفاق لعقلائنا على جواز التكليف علمنا كون العبد موجدا
لفعله والجواب نحمل ما ذكرتم على الاول من ان للقدرة للعبد مدخلا في افعاله مع الاستمداد
من تأثير قدرة الله تعالى **قال** واما المنقول الى اخره **اقول** اما المنقول فقد احتجوا
بقوله تعالى ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما
بانفسهم وقوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله اليوم تجزون بما كنتم تعملون
وقوله فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا وقوله اعملوا ما شئتم وقوله ولو بسط الله الرزق
لعباده لبغوا وامثال ذلك في القران كثيرة والجواب ما مر ان للقدرة للعبد مدخلا
فلذلك صح هذه المعاني لجواز ان يسند الفعل الى ما له مدخل فيه في الجملة وقد اجاب
الاشاعرة عن الكل بانا وان لم نقل بكون العبد موجدا لافعاله بنفسه لكنا نعترف
بكونه فاعلا ومكتسبا وذكرنا في الكسب طريقين **ا** ان الله تعالى اجرى عادته
بان العبد متى صمم العزم على الطاعة يخلقها الله تعالى ومتى صمم العزم على المعصية
يخلقها وهذا القدر كاف في اضافة الفعل الى العبد وفي كونه مطيعا او عاصيا لله
لانه حصل الفعل بسبب عزمه **ب** ان ذات الفعل حصلت بقدرة الله تعالى

وكونها طاعة ومعصية صفات تحصل لذات الفعل وهذه الصفات راجعة إلى فعل العبد
لأن فعل الله لا يتصف بالاختلاف في التفاوت وبهذا القدر كاف في صحة الأمر والنهي
ثم قال وفي هذه الطريقة نظر لأن العبد إما أن يكون مستقلا بإدخال شيء في الوجود من
العدم وغيره أو لا يكون فإن كان مستقلا بذلك فقد اعترف بتوهم لا أثر لقدرة العبد
أصلا وإن لم يكن مستقلا لم يكن مكتسبا بل يكون إنكار القدرة الله تعالى في نفي الاستقلال الاشت
ولقائل أن يقول لا نسلم أنه لو لم يكن مستقلا بإدخال شيء في الوجود لم يكن مكتسبا نعم لا يكون
موجدا تاما ولم يلزم منه أن لا يكون مكتسبا وأجاب الإمام عن المعقول الثاني بأن غاية
ما في الباب أن يكون تكليف العباد تكليفا بما لا يطاق وهو لازم عليكم أيضا لأن الله تعالى عالم بعدم
إيمان أبي لهب وكل ما علم الله عدمه فهو ممتنع فيكون إيمان أبي لهب ممتنعا مع أن الله تعالى
أمره بالإيمان ثم قال الإمام لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا أن يوردوا على هذا حرفا
حرفا إلا بالتزام مذهب هشام وهو أن الله تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها لأنه تعالى
لا يعلم عدم إيمانه في الأزل فلا يكون إيمانه ممتنعا بالذات قال المصنف وأنت تعلم أنه
لا حاجة إلى التزام مذهب هشام لأن العلم تابع للمعلوم فلا يكون مؤثرا فيه لامتناع أن يؤثر
التابع في المتبوع وح لو علم الله عدم إيمان أبي لهب لم يلزم امتناع إيمانه لأن العلم لا يؤثر فيه
وفيه نظر لأنا لا نسلم أن علمه تعالى تابع للمعلوم والمسئلة مذكورة **قال** هذا في لفظ
أقول هذا ما ذكره الأشاعرة والمعتزلة في تحقيق القدر وهما في طرفي الإفراط
والتفريط والحق بينهما وتحقيق ذلك يستدعي تقديم تفسير القدرة والإرادة وقد لوحظ
للقدرة من كلام المتكلمين تفسيران **فا** ما قاله المعتزلة أن القدرة سلامة آلات الفعل
من الأعضاء والقوى فالقدرة بهذا التفسير مختصة بالعباد وتكون قبل الفعل ومع الفعل
وبعد الفعل وصالحة للفعل والترك **ث** ما نقل عن الأشعري أن القدرة هي الحالة التي
يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه والقدرة بهذا التفسير لا تكون إلا مع الفعل
ولا تصلح للفعل والترك وبهذا قال الأشعري القدرة مع الفعل ومن هنا علم أن النزاع بين
الأشعري وغيره في أن القدرة مقتصرة على وقت الفعل أم لا وأن القدرة غير صالحة للضدين
أم لا نزاع لفظي والتحقيق أن أسامي القدرة الحالتين فالحالة على الفعل والترك أن القدرة
قوة بها يتمكن الحي من أن يفعل ويترك وأما الإرادة فهو الميل النفساني كما مر في صحيفة الإرادة
وإذا عرفت ذلك فنقول ما يصدر عن الإنسان قد يكون بقدرته وإرادته كالمشي باختياره وقد
لا يكون بقدرته وإرادته كحركة المرتعش لأنا نعلم يقينا أن الأول متمكن من الفعل والترك
دون الثاني ولا بد من الاعتراف بهذين القسمين ولا يشك أن القدرة بالوجوه الثلاثة لا تكون بدون
العبد وإرادته لأن القدرة هي زائلة عن الإنسان بمرض أو غيره لا يمكن أن يحصلها
بنفسه بل يكون القدرة بقدرة الله تعالى ومشيئته بأن يخلق في العبد قدرة على الفعل والترك
وقد عرفت أن الإرادة هي الميل النفساني والميل النفساني لا بد أن يكون بعد الشعور

بمصلحة حقيقية أو ظنية وأصل الشعور أيضا ليس بقدرة العبد ولا بإرادته بل يكون بقدرة
الله وإرادته فإذا كان قدرة العبد وإرادته واقعتين بقدرة الله لا سيما إذا سبقنا احتياجهما
في البقاء أيضا إلى قدرة الله تعالى فيكون الأثر الصادر عن قدرة العبد وإرادته صادرا عن
قدرة الله تعالى وإرادته صدور الأثر عن سبب السبب وباعتبار أن الأثر صدر بتأثير قدرة
العبد وعلى وفق إرادته كان الأثر من العبد فإذا نظر إلى الأول صح إسناد الأثر إلى الله تعالى
وإذا نظر إلى الثاني صح نسبته إلى العبد فإذا تأثر قدرة العبد وإحساسه حسن الإسناد
إلى قدرة الله تعالى الخالق وعدم الأثر لها هذا هو الحق في هذا البحث وهو الموافق للعقل ومطابق
للنقل من كتاب الله وكلام رسوله وبما نقل عن أئمة محققي العلم أنه لا جبر ولا تفويض
ولكن أمر بين أمرين حاشيه الى الغرضها اختلفوا في أن الأثر هل يجب عند مجموع
القدرة والإرادة الجازمة أم لا فعند قوم لا يجب فإن الفعل لقادر موجبا والجواب
أن وجوب الأثر بالقدرة والإرادة لا يخرج الأثر عن حد الاختيار لأن الفعل الاختياري ما يكون
هو وتركه بإرادة الفاعل وقدرته سواء وجب الفعل أو الترك عند انضمام الإرادة والقدرة
أم لا والحق أنه يجب الأثر عند مجموع القدرة والإرادة الجازمة لأنه إذا حصل مع القدرة
إرادة جازمة مانعة عن إرادة الطرف المخالف يمتنع أن لا يفعل الأثر وإلا لو لم يمتنع
لما كانت الإرادة جازمة مانعة هذا خلف فإن قلت لو وجب الأثر عند مجموع
القدرة والإرادة الجازمة المانعة لما تخلف الأثر عن ذلك المجموع وقد يتخلف عند طريان
المانع قلت لو حصل المانع لما بقي القدرة أو الجزم فينتفي المجموع ح فيه
وقال بعض المحققين لا يجب الأثر عند وجود المجموع ويمكن تصحيح أولى وجوابه
إنك قد عرفت أنه يجب الأثر عند تحقق المجموع وفيه نظر لأنا لا نسلم أن لو حصل المانع
لما بقي القدرة أو الجزم لأن القدرة قوة بها يتمكن الحي من أن يفعل ويترك ولا م المجاز عنه
هذا والجزم تصميم العزم ولا يشك أن المانع يمكن اجتماعه معهما ثم **قال**
الصحيفة الثانية عشر في القول في أسماء الله **أقول** هذه الصحيفة في أسماء الله الاسم مشتق من السمو
وهو العلو أو من السمة ومن مصدر وسمت الشيء إذا جعلت له علامة والسمة أيضا العلامة
فالاسم إذا علامة واصطلاحا الاسم فقال أكثر الأشاعرة أن الاسم عين المسمى
والعبارات التي يعبر بها عن المسمى تسميات وإليه ذهب الأشعري في تفسيره
للقرآن وذهب في كتاب الصفات أن الاسم هو الصفة ومن القول ثلاث وقال
غير الأشاعرة أن الاسم غير المسمى واستدلت الأشاعرة على أن الاسم عين المسمى
بقوله تعالى ما تعبدون من دونه إلا أسماء والمعبود إنما هو المسمى لأنهم عبدوا الذات
لا العبارات وبقوله تعالى سبح اسم ربك الأعلى وبقوله تبارك اسم ربك وذكر بهذا على
أن اسم الرب هو الرب لأن الرب هو المسبح والمتبارك لا العبارات وفيه
نظر لأن إطلاق لفظ الاسم وإرادة المسمى لا يوجب كون أحدهما عين الآخر كما في

[illegible]

كما في سائر المجازات وقد يذكر الاسم ويراد المسمى لتعظيم شأن المسمى وتفخيم أمره أو بدل الصح
ممن يراد تعظيمه بل يذكر ما يتعلق به كما يقال السلام على الحضرة العالية والجناب الرفيع
فأسماء الله تعالى توقيفية احتياطا وكذا أيضا كالرب وما ذكره الأشاعرة معارض بقوله تعالى ولله الأسماء الحسنى
فادعوه بها وبقوله قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى وبقوله
عليه السلام إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة لأن كل ذلك يدل على تعدد
الاسم والتعدد في المسمى محال فأحدهما غير الآخر والحق عند المصنف أن هذا النزاع لفظي
لأنهم إن أرادوا بالاسم اللفظ الدال على معنى مجرد عن أحد الأزمنة الثلاثة كما هو المشهور
فلا شك أن الاسم غير المسمى وإن أرادوا بالاسم غير ذلك فما يصح أن يكون عين المسمى فلا نزاع فيه
وفي تعريفه للاسم نظر لشموله الحرف والكلام أيضا فالأصوب أن يزاد فيه المفرد وإذا
عرفت ذلك فنقول اسم الشيء إما أن يدل على ماهيته أو على جزئه أو على خارج عنه أو يدل
على مركب من الجزء والخارج والثاني وهو أن يدل على جزئه والرابع وهو أن يدل على المركب
من الجزء والخارج لا يجوز في حق الله تعالى لامتناع التركيب عليه والأول والثالث جائز في حقه تعالى
أما الأول وهو أن يدل على حقيقته فمثل لفظ الله على الأصح لأن المختار أنه اسم موضوع
لا اشتقاق له وقيل إنه صفة لأنه مشتق من لاه احتجب ومن أله تعبد وزنا ومعنى والثالث
وهو أن يدل على خارج فكالقادر والعالم والأول أي الاسم الحقيقي لا يجوز أن يكون مشتقا والاسم
من الثالث أي من اسم الصفة وفيه نظر والثالث إما مشتق من صفة أزلية قائمة به تعالى كالقادر
والعالم والأول والحي وعلمه تعالى والثاني يشتق من فعل تعالى كالمعبود والمشكور
والشكر فعل العبد وهذا النوع أي المشتق من فعل غير أزلي ليس بأزلي واعلم أنه يجوز
إطلاق المضمرات على الله تعالى كقوله إنه في السموات والأرض وقوله إياك نعبد
إطلاقهما إذ روي أنه خطب واحد بحضرة النبي عليه السلام وقال في خطبته من أطاع الله ورسوله
فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى ويجوز أيضا إطلاق المبهمات سيما ما ومن كقوله تعالى ولا أنتم
عابدون ما أعبد وقوله تعالى من خلق الأرض وقد ورد في القرآن أسماء زائدة على تسعة وتسعين
كرفيع الدرجات وقابل التوب وشديد العقاب قال خاتمة في البحث أقول منه
خاتمة الأسماء التي بحثنا فيها اختلفوا في أن أسماء الله تعالى هل هي من باب الاصطلاح والقياس أو بالتوقيف
الشرعي فقالت معتزلة البصرة إن أسماء الله تعالى مأخوذة من الاصطلاح والقياس
وهو أن يوضع لله تعالى اسم كما وضع في الفارسية خداي وفي التركية تنكري وأما القياس فهو أن
يشتق من الاسم اسم آخر كما يقال إنه تعالى كريم فجاز أن يقال إنه سخي وأجمع أهل السنة على
أن أسماء الله تعالى مأخوذة من التوقيف الشرعي وقالوا لا يجوز إطلاق اسم على الله تعالى إلا ما ورد
به الشرع من الكتاب والسنة الصحيحة المتواترة والمشهورة أو ورد به الإجماع
لأن الله تعالى موصوف بأسماء وأوصاف معناها ما عاد به تعالى كالجواد والعالم ولا يقال
له سخي ولا فاضل وتعالى له رحيم ولا يقال له شفيق مع اتحاد المعنى وقد يوصف الباري تعالى

بأفعال ولا يوصف بما يشتق من تلك الأفعال كقوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا ولا
يوصف باسم الساقي والمحصي إن قوله سلمنا أنه لا يطلق عليه اسم الساقي لكن
لا نسلم عدم جواز الإطلاق فإن عدم القول ليس يدل على امتناعه وإنما لا يطلق
اسم الساقي عليه تعالى رعاية للتعظيم وذلك لشيوعه في الخدم قال الصحيفة
الرابعة عشرة في حدوث العالم أقول هذه الصحيفة في حدوث العالم والعالم عند
المتكلمين كل موجود سوى الله تعالى وهو حادث عندهم إجماعا ولما كان العالم عند بعضهم
منحصرا في الأجسام وأجزائها وأعراضها كالأشكال والمقدار جعل وأما الفلاسفة
فإنهم أثبتوا العقول والنفوس والهيولى أكثر المتكلمين في أكثر المواضع بيان
حدوث العالم على بيان حدوث الأجسام فإنه بحدوث الأجسام يستدل أيضا على
حدوث ما سواها لأنها التي لا تخلو عن الحوادث ويلزم منه حدوث أعراضها أيضا وقد اختلف
أهل العالم في حدوث الأجسام على أربعة مذاهب أ إن الأجسام حادثة بذواتها
وصفاتها وهو قول المسلمين واليهود والنصارى والمجوس ب الأفلاك الثابتة
كالأشكال والمقادير قديمة بالشخص وهيولى العناصر قديمة بنوعها إذ لو كانت حادثة
لاحتاجت إلى هيولى أخرى لأن كل حادث مسبوق بمادة ويتسلسل والشخص لأن
كل هيولى يتعين بطريان الانفصال ويحدث هيوليان أخريان بالشخص وأوضاع
الأفلاك والصور النوعية للعناصر قديمة بجنسها لأن كل وضع للأفلاك
وكل صورة نوعية للعناصر مسبوقة بما يتقدمه لوضع آخر وصورة أخرى لتباين
خواصها لكن جميع الأوضاع يشترك في كونها وضعا للأفلاك وجميع الصور النوعية
يشترك في كونها صورة نوعية للعناصر وهو المعنى بجنسها وعندهم أن كل
وضع مسبوق بوضع آخر إلى الأزل وكل صورة مسبوقة بصورة أخرى إلى الأزل ولكن
الأوضاع والصور النوعية للعناصر قديمة بجنسها لا بنوعها لأن شيئا من الأوضاع للأفلاك
والصور النوعية للعناصر لا يلزم الأفلاك والعناصر لجواز تغير الأوضاع وجواز
الكون والفساد على كل واحد من العناصر وهذا المذهب مذهب أرسطو وأتباعه
ج الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو رأي أكثر الفلاسفة المتقدمين على
أرسطو ورأي جميع الثنوية ثم اختلف هؤلاء في أصل تلك الذوات القديمة فقال قوم
إن أصل تلك الذوات القديمة كان جسما وقال آخرون ليس بجسم واختلف الأولون
في ذلك الجسم فمنهم من قال إن ذلك الجسم هو التراب وتكون البقية أعني الماء والهواء
والنار بالتلطيف بأن يحصل الماء بتلطيف الأرض والهواء بتلطيف الماء والنار
بتلطيف الهواء ومنهم من قال إن ذلك الجسم هو النار وتكون البقية بالتكثيف
بأن يحصل الهواء بتكثيف النار والماء بتكثيف الهواء والأرض بتكثيف الماء
وهو قول أبرقليطس ومنهم من قال هو الماء وهو متحرك فإذا اشتدت حركته سخونته

صح واعراضها

فنصفا عند علي وجه بسبب السخونة زبدا وان يدفع منه بخار دخاني فيكون الارض من الزبد
والسما من الدخان وحصل بينهما الاجسام النامية وهو مذهب ثاليس الملطي من قدما
الحكما وهكذا حكاه في اول التوراة وقال اخرون ان الجسم هو الهوا وكانت الاجسام الباقية
بالتكاثف والتلطف وقال اخرون كان ذلك الاصل متوسطا بين اللطيف والكثيف فحصل
النار منه بتلطفه والما والارض منه بتكثفه وهو قول انكسمايس وقال هو البخار وكونت
اللطيف من النار والهوا اما اللطيف والكثيف من الما والارض بالتكاثف وقال هو
اجزا اجسام غير متناهية صلبة ولتشابه اجزا الحال لم يكن لها كل جزء من تلك الاجزا الحسية
في حيز معين من الخلا او لا يلزم كونها متحركة دايما لكون الابعاد متشابهة خالية عما
يشغلها ثم اتفق لتلك الاجزا تصادم مخصوص حتى انعقدت بسبب حركاتها المتفاوتة
فكونت السما ولما استدارت السموات وكان باطنها مملوا من الاجسام عرض للجسم
القريب من السما حد التسخن جدا وهو النار وللبعيد جدا ان يكاثف ويبرد جدا وهو
الارض وما قرب من النار هو الهوا والبعيد منها الما وتولدت المركبات من المعادن
والنبات والحيوان حصلا وحركات الاجرام السماوية وهو مذهب ديمقراطيس
والدهريون قالوا ان اصل العالم تلك الذوات القديمة ليس بجسم فمنهم من قال ان الذوات القديمة
خمس الباري تعالى والنفس والهيولى والزمان اي الدهر والفضا اي الخلا وهو
قول الحرنانيين من الدهريين قالوا ان اصل العالم هو النفس والهيولى لان النفس مالت الى
الهيولى وعشقتها وتعلقت بها فتعذر تعلقها بها فعمد الباري تعالى الى الهيولى فركبها
ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر والحيوانات على الوجه الاكمل ليحصل للنفس
بسببها حصولها وتعلقها فضلا لم يكن وجوده لها فدار وكان تعلقها سببا لحدوث مبدا
العالم على هذا الوجه وقيل ان هذا القول سمعوا من اغاثاذيمون يعنى شيث
بن ادم عليهما السلام ومنهم من قال ان الذوات القديمة هي الوحدات المجردة البسيطة
القديمة ثم صارت ذوات اوضاع بسبب من الاسباب وانما قلنا انها بسيطة
اذ لو كانت لها ماهية ورا الوحدات كانت مركبة لانه يكون هناك تلك الماهية مع تلك
الوحدة وكلامنا في نوع المركبات بل في مبادئها فالوحدة اذا عرض لها الوضع
صارت نقطة ويتركب الخط من نقطتين والسطح من خطين والجسم من سطحين
وهو مذهب فيثاغورس واصحابه ومنهم من قال العالم تولد من امتزاج النور والظلمة
القديمين وهو قول الثنوية ز التوقف في هذه الاقوال وهو مذهب جالينوس
واما كون الاجسام قديمة الصفات محدثة الذوات وغيره من الاقسام الاتية بالنسبة
الى البعض من الاجسام والاعراض كان يكون بعض الاجسام او بعض الحركات قديما
وبعضها حادثا فما لم يسمع من احد وانما قال ان الاجسام واجزاها واعراضها حادثة
لانها مستندة الى الله تعالى وقد ثبت بالبراهين القاطعة ان الله تعالى فاعل بالاختيار وان

وان فعل المختار حادث واذا كانت هذه الاشيا حادثة يكون العالم حادثا وهو المطلوب
قال واستدل الى لفظ البرهان الاول اقول لما فرغ عن تحرير المذاهب
شرع في الاستدلال استدل المتكلمون على حدوث الاجسام باربعة براهين لو
كانت الاجسام ازلية لكانت في الازل اما متحركة او ساكنة لانها ان لم تبق في حيز واحد فهي
متحركة وان بقيت فهي ساكنة وكل واحد منهما باطل اما الاول وهو بطلان كون الاجسام
متحركة في الازل فلوجوه سبعة ا ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لان
الحركة انما تكون من حالة الى حالة اخرى فيكون مسبوقة بالحالة الاولى وماهية الازل
تنفي المسبوقية بالغير فامتنع كون الحركة ازلية وفيه نظر لان الحركة انما توجد في
ضمن الجزئيات ولكن الحركة مسبوقة بالغير لا ينافي دوام جزئياتها المترتبة بحيث لا
ينتهي الى غير النهاية وليس المراد بازلية الحركة سوى ان يتعاقب جزئياتها على التسلسل
الى غير النهاية ب الحركة في الازل موقوفة على مضي الحركات الماضية فما لم ينقض تلك
الحركات الماضية لا تحصل الحركة في الازل فلو كانت الحركات الماضية غير متناهية
لاستحال انقضاؤها لامتناع انقضا ما لا نهاية له وما هو موقوف على المحال محال فيمتنع
حصول الحركة في الازل وهذا باطل عقلا وحسا وفيه نظر لان هذا التوقف للحركة
في الازل توقف مع انه لو كان ذلك التوقف حقيقيا لكان في وقت من الاوقات
وليس كذلك لانه فاعل في فرض لا ان يكون من ذلك الوقت الحركة في الازل الاعداد
متناهية من الحركات الماضية السابقة على تلك الحركة فيكون الحركة في الازل دايما
غير الحركات الماضية الغير المتناهية ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم امتناع انقضا
الحركات الماضية الغير المتناهية وانما يمتنع الانقضا ان لو كان الطرف الغير المتناهي
نحو الحركة في الازل وليس كذلك لان ذلك الطرف نحو الازل ج جزئيات الحركة
متعاقبة حادثة فيكون كل واحد من جزئياتها عدم لا اول له لانه ما لم ينعدم المتقدم
لم يحصل المتأخر والمتقدم غير متناه فيكون عدمه ايضا غير متناه بالضرورة ان
يكون لكل واحد منه عدم خاص بعدها لكل الجزئيات مجتمعة وجودها في الازل
وليس فيها شيء من الوجودات والا لزم اجتماع النقيضين فلم يكن الحركة في الازل لان
وجودها في الازل يستلزم تحقق شيء من جزئياتها
في الازل ضرورة وفيه بحث لان ذلك الدليل يوجب ان لا يكون شيء من جزئيات الحركة
ازليا لاجتماع عدمها في الازل والنزاع فيه لا ان لا يكون الحركة من حيث هي ازلية
حتى يلزم المحال وانما يلزم عدم ازلية الحركة ان لو ثبت ان عدم الحركة من حيث هي
ازلي كما ثبت في جزئياتها وهو عين النزاع د لا يخلو من ان يكون شيء من جزئيات
الحركة حاصلا في الازل او لا يكون والثاني هو المطلوب لانه حينئذ لا يكون
الحركة في الازل اصلا والاول محال لان ذلك الجزئي من الحركة اما ان يكون

مسبوقاً بالغير أو لا يكون وعلى التقديرين يلزم أن لا يكون مجموع تلك الحركات أزلياً أما
على الأول فظاهر وأما الثاني فلأن تلك الحركة التي لم تكن مسبوقة بالغير لما كان
قبلها حركة ضرورة ولا يمكن تقارنه الأشياء لامتناع تقارن آنات الحركة فيلزم
حدوث تلك الحركة ولا يكون أزلياً فثبت أن لا يكون الحركة أزلية فلا يكون الأجسام
متحركة في الأزل وفيه نظر إذ لا يلزم منه أن لا يكون شيء من جزئيات الحركة في الأزل
عدم الحركة بحيث ليس في الأزل وإن الكلام فيه لا غير ه لأنه يمكن أن يكون كل جزء
من أجزاء الحركة مسبوقاً بالغير ولا يكون فإن لم يكن بعضها مسبوقاً بالغير يكون
ذلك البعض أول الحركات فيلزم حدوثه لما مر في الوجه الرابع وإن كان كل جزء منها
مسبوقاً بالغير فيكون الجميع مسبوقاً بالغير وإلا لكان البعض غير مسبوق بالغير
هذا خلف وذلك الغير الذي هو سابق على الجميع لا يجوز أن يكون جزءاً من أجزائه
وإلا لما كان المأخوذ مجموعاً بل بعضه هذا خلف فإذا كان المجموع مسبوقاً بالغير
كان حادثاً فلا يكون الحركة في الأزل وفيه نظر لأنه إن أراد بالجميع كل واحد فبعد
فلا نسلم أنه مسبوق بالغير لكن لا نسلم أن ذلك الغير غير الحركة وإن أراد بالجميع
المجموع من حيث هو المجموع فلا يلزم من كونه غير مسبوق بالغير كون البعض غير مسبوق
بالغير لأن البعض يكون شخصه لأن المجموع من حيث هو ليس بواحد فيكون بعضه ولا
ليس المجموع مسبوقاً بالغير ولا نسلم أنه خلف بل هو عين النزاع و كلما تحرك
زحل دورة تحرك الشمس ثلثين دورة فعدد دورات زحل أقل من عدد دورات
الشمس والأقل من غيره متناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه فعدد
دوراتها متناه فلا يكون حركتها أزلية فلا يكون شيء من الأزل فلا يكون غيرهما
من الأجسام كذلك لأنه لا قائل بالفصل وأجاب بأن تضعيف الواحد إلى غير النهاية
أكثر من تضعيف الاثنين إلى غير النهاية مع كونهما غير متناهيين فلا يكون الأقل
من غيره متناهياً وفيه نظر لأن تضعيف الواحد إلى غير النهاية إنما يكون
أقل إن لو كان عدد مراته مساوياً لعدد مرات تضعيف الاثنين وأما هو
وذلك غير معلوم لعدم وجودها غير متناهيين ز تقدير الأدوار الماضية
من اليوم إلى الأزل جملة ومن أمس أيضاً جملة أخرى ثم نطبق الطرف المتناهي
من إحدى الجملتين على الطرف المتناهي من الجملة الأخرى فإن لم ينقص إحدى
الجملتين في الطرف الآخر كان الناقص مع غيره كهو لا معه وإن نقص إحداهما
في الطرف الآخر كانت متناهية والجملة الأخرى زائدة عليها بقدر متناه
فهي أيضاً متناهية في الجانب الذي فرض غير متناه هذا خلف فلا يكون الأجسام
متحركة في الأزل وأما الثاني وهو كون الأجسام ساكنة في الأزل فهو أيضاً
باطل لأن السكون وجودي وكل وجودي أزلي يمتنع زواله وإنما قيد بالوجودي

لأن العدمي الأزلي جاز زواله وإلا لما حدث الحوادث لأن عدمها أزلي أما كون السكون
وجودياً فلكونه قسماً من أقسام الكون والكون وجودي وأما امتناع زوال الوجودي
الأزلي فلأن الموجود القديم إن كان واجباً لذاته فامتنع زواله وإن كان ممكناً كان صدوره
عن واجب دفعاً للتسلسل موجب لأن فعل المختار حادث لما مر من أنه مسبوق
بالقصد والإيجاد وعدمهما مما هو الواجب الموجب فهو إن لم يتوقف على شرط لزم
وجوب دوامه بوجوب دوام الأثر فامتنع زوال الوجودي الأزلي وإن توقف
على شرط فإن كان ذلك الشرط واجباً لزم دوام الأثر لكون السبب والشرط واجبين
وإن كان ذلك الشرط ممكناً فهو الواجب فهو إن لم يتوقف على شرط لزم دوامه
ودوام الأثر إذ لا يكون ذلك الشرط مختاراً وإلا لما كان الأثر قديماً وإن توقف فإنه هو
الواجب نقله على شرط آخر عاد الكلام فيه ولزم التسلسل أو دوام الأثر والأول
باطل فتعين الثاني وفيه نظر لجواز أن يكون الشرط عدم شيء فإذا ارتفع عدم
ذلك الشيء بطريان وجوده كان الشيء فيما لا يزال زال العدم بعينه فلم لا يجوز أن
يكون السكون الأزلي مشروطاً بعدم حادث فيزول السكون بسبب حدوث ذلك
الحادث فح لا يستحيل أن يكون الأجسام في الأزل ساكنة ثم تتحرك وفي هذه الطرق أنظار
تركناها لئلا يطول الكلام فإن شئت الوقوف فاطلبها من الطوالع فائدة
إلى ألف البراهين أولها البرهان الثاني على حدوث الأجسام هو أن كل جسم
متناه من القدر وكل متناهي القدر محدث فكل جسم محدث أما الأول فهو أن كل جسم
متناهي القدر فقد مر في صدر الكتاب وأما الثاني فهو أن كل جسم متناهي القدر محدث
فلأن كل متناهي القدر يجوز عقلاً كونه أزيد وأنقص فاختصاصه بهذا القدر دون
الأزيد والأنقص لمرجح وذلك المرجح لا يكون موجباً لأن نسبة الموجب إلى كل
القدر وإلى الأزيد والأنقص واحدة فيكون ذلك المرجح مختاراً وفعل المختار
محدث فيكون الأجسام حادثة وفيه نظر لجواز أن لا يقبل الجسم من المقدار
إلا واحداً من المقادير إما بحسب نوعه أو بحسب شخصه فإن لكل واحد من الإنسان
والفرس والفيل والبق مقداراً معيناً بحسب نوعه ولكل شخص مقداراً
بحسب مادته واستعداداته بحسب الفاعل غير ذلك المقدار ح الأجسام ممكنة
لكونها مركبة فلا بد لها من مؤثر والمؤثر إما أن يؤثر في الأجسام حال بقائها
أو حال حدوثها أو حال عدمها والأول باطل لامتناع إيجاد الموجود والثاني
والثالث يحصل المطلوب لأنها حينئذ حادثة ومعدوم لا يكون في الأزل ضرورة
فلا يكون الأجسام أزلية وفيه نظر لأن التأثير إنما يكون في آن الوجود إذ
لو لم يوجد المسبب في ذلك الآن بل بعده فقد في ذلك الآن وجد السبب التام بدون
المسبب وهو محال لكن التأثير يكون متقدماً على الوجود بالذات فلا يلزم إيجاد

الموجود دائما يلزم ان لو كان السبب يعطي جائز الوجود وجودا ثابتا وليس كذلك ك
لو كان الجسم قديما لكان عدمه عن ذاته لكونه مشتركا من الجسم والواجب
جائز كان عدم الجسم قديما فيتسلسل بل يعود الكلام الى عدم العدم وان كان
عدم الجسم حادثا كان العدم حادثا فالعدم يحصل دون العدم فلا يكون الجسم
قديما وفيه نظر لان عدم العدم عينه وايضا ذلك الدليل معارض بانه
لو كان الجسم حادثا فحدوثه اما قديم واما حادث والاول يوجب قدم الحادث
والثاني يوجب التسلسل قال اصح الى ان الوجه الاول اقول اصح
القائلون بقدم العالم بوجوه خمسة يا العالم مستند الى الله تعالى لامتناع
التسلسل فكل ما لا بد له في المؤثرية من الشرائط ان لم يكن حاصلا في الازل
كان بعضه حادثا فحدوث ذلك البعض ان توقف على مرجح اولا والثاني يوجب
الترجيح بلا مرجح وهو باطل والاول لا يجوز ان يكون ذلك المرجح قديما والا لكان
كل ما لا بد له ايضا قديما فيكون ذلك المرجح حادثا وعاد الكلام فيه ويتسلسل وان كان
كل ما لا بد له في المؤثرية حاصلا في الازل يمتنع ان يتخلف العالم عنه تعالى والا لافتقر
اختصاص العالم بوقت حدوثه لمرجح او لا لمرجح والاول يوجب خلاف المقدر
اذ يلزم ان لا يكون جميع ما لا بد منه في الازل والتقدير بخلافه والثاني يوجب الترجيح
بلا مرجح والجواب لم لا يجوز ان يكون جميع ما لا بد منه حاصلا بسبب تعلق ارادة
الله تعالى بالايجاد ولا يحتاج اختصاص تعلق ارادته تعالى بالايجاد الى مرجح حتى يتأتى التعجب
السادسة ان تعلق الارادة لا يحتاج الى مرجح وفيه نظر عرفته واجاب المتكلمون
عن هذا الوجه بوجوه اربعة يا كل ما لا بد منه في المؤثرية حادث لا يلزم التسلسل
لان ارادة الله تعالى لذاتها اقتضت التعلق بايجاد العالم في ذلك الوقت وفيه نظر وقد مر
في الصحيفة السادسة من ان هذا يوجب صيرورة المختار موجبا لانه لا يكون متمكنا
من الفعل والترك في ذلك الوقت وفيه نظر لان لزوم الشيء بالارادة لا يوجب كون
الفاعل موجبا ب ان الارادة تعلقت بايجاد العالم في ذلك الوقت لتعلق علمه
تعالى به وفيه نظر لان العلم تابع للمعلوم التابع للقدرة للارادة فيمتنع كون الارادة
تابعة للعلم فلا يكون العلم مرجحا لتعلق الارادة وفي النظر نظر عرفته ج
ان ارادته تعالى مانعة من الاحداث لان فعل المختار يمتنع ان يسبقه وهي جملة ما لا بد منه
في المؤثرية ارتفاع الموانع ما دامت الارادة حصل العالم وفيه بحث لانه لو وجد
العالم قبل ان وجد بمقدار سنة بل الف سنة واكثر لم يتصور بذلك ازليا
اذ الازل ما يوجد قبل زمنه ماضية غير متناهية فالمانع مرتفع قبل وجود
العالم فاختصاص حدوثه بذلك الوقت يوجب اما وقوع الممكن لا لمرجح او
التسلسل لانه ان لم يكن لمرجح يلزم الاول وان كان عاد الكلام فيه ويلزم

ك ان العالم لم يكن ممكنا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه والامكان مشروط في اثباته به
فلا يكون العالم ازليا وفيه بحث اذ الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي ممتنع الا ان يراد بالامكان هنا الامكان الوقوعي وهو الذي يقع في مقابلة
الوجوب والامتناع مطلقا سواء كان الوجوب والامتناع ذاتيين او بالغير
لا ذلك الامكان الذي يقع بازاء الوجوب والامتناع الذاتيين ويدل على ما قال المصنف
رحمه الله الى هذا البحث في كتاب المطارحات ولعل مراد المتكلمين بالامكان
ههنا الامكان الوقوعي وقالت الفلاسفة لا اول لصحة ان الامكان بابتداء
٢ من وجود العالم ولا اول لصحة وجود العالم فتلك الدعوى لكم بامتناعها ازلا بيان
الصحة من وجوه بيانه يا لو كان للصحة مبدأ اول لصحة لزم قبل ذلك
المبدأ اما الوجوب الذاتي ويلزم قدم العالم وهو خلاف مذهبكم واما الامتناع
الذاتي ويلزم الانقلاب وانما قلنا ذلك لان ليكون الصحة قبل المبدأ الا يكون ممكنا
لامتناع ان يكون للامكان امكان فيكون اما واجبا او ممتنعا فيلزم ما ذكرنا
ب لو حدث امكان بابتداء الوقت من وجود العالم او امكان وجود العالم فحدوث
ذلك الامكان ان كان لا لامر كان الامكان ممكنا ويعود الكلام في امكان الامكان
ويتسلسل والا اي وان لم يكن حدوث ذلك الامكان لامر امكن حدوثه
لا لامر وهو باطل لامتناع الترجيح بلا مرجح ج حدوث ذلك الامكان
ان كان لحدوث امر عاد الكلام في حدوث ذلك الامر والا اي ان لم يكن لحدوث
امر لم يكن اختصاص حدوثه بذلك الوقت المعين اولى من غيره فامكان وجود
العالم قبل ابتداء الوقت فيه يكون قديما فلا يكون له اول واجاب المتكلمون بانا
سلمنا ان ليس لامكان العالم لكن لا يلزم من ازلية امكان العالم امكان ازليته
العالم لان الحادث بشرط كونه حادثا امكانه ازلي لما ذكرتم وليست ازليته
ممكنة لاستحالة ازلية الحادث من حيث انه حادث فان قلت الممكن ما له
الامكان فلو كان امكان الوجود ازليا لكان الوجود ممكنا في الازل فيكون
ازلية العالم ممكنة ولا نسلم ان الحادث من حيث انه حادث امكانه ازلي
قلت ما ذكره المتكلمون راجع الى ما ذكرنا من ان الامكان الذاتي لا يكفي
ليس بحسب لا يقتضي لذاته الوجود والعدم لا يوجب كونه ممكنا الامكان
الوقوعي والمعنى هو الامكان الوقوعي اذ الامكان الذاتي متحقق لان امكان
ازلية الشيء لا يكون ان لو كان امكانه الوقوعي ازليا والحادث من حيث انه
حادث امكانه الذاتي ازلي والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي وهو هنا بحثه وامع تكون ممكنا قال ب الى ان قال الوجه
الثالث اقول الوجه الثاني لو كان العالم حادثا فلا يخ من ان يكون وجود

م
والوقوعي اولا وليس
الذاتي متحقق بالنسبة
الى الازلية والوقوعي
ليس كذلك الشيء ممكنا بالوقوعي
الذاتي م

الباري تعالى متقدما على وجود العالم او لا يكون فان كان فيتقدم ما عليه فلا يخلو اما ان
يكون ذلك التقدم بقدر متناه او بقدر غير متناه وايهما كان لا يكون لما اولية فان كان
ذلك القدر متناهيا لزم حدوث الباري تعالى عنه لانه يلزم ان لا يكون الباري قبل
ذلك القدر وان لم يكن ذلك القدر متناهيا فلا بد وان يكون ذلك التقدم بالزمان
لان معنى التقدم الغير المتناهي انه لا شيء من اجزاء المتقدم الى حد لا يكون قبله حد
اخر بل كل حد فقبله حد الى غير النهاية والقبلية لا تتحقق الا بالزمان فيكون ذلك
الزمان غير متناه فيلزم قدم الزمان ويلزم من قدمه قدم الحركة لان الزمان مقدار الحركة
فلا يتحقق دونها ويلزم قدم المتحرك لامتناع الحركة دونه ويلزم قدم العالم وان
لم يتقدم وجود الباري على العالم لزم اما حدوث الباري او قدم العالم لان العالم
ان وجد في الازل فهو المطلوب والثاني فان لم يوجد لا يوجد الباري لانه معه فهو الامر
الاول والجواب ان عنيتم بذلك التقدم بقدر متناه او بغير متناه ان الاول
له بقدر من الزمان او الحركة او غيرهما فلا نسلم تحقق شيء منها قبل وجود العالم وان
اردتم به الزمان المقدر فذلك صحيح لكن لا يلزم منه قدم الزمان ج موثرية الله تعالى
في العالم غيرهما لكونها نسبة بينهما والنسبة غير المنتسبين والموثرية ثبوتية لانها
نقيض اللاموثرية المحمولة على المعدومات فالموثرية ان كانت حادثة فلا بد لها من
مرجح ويعود الكلام في موثرية ذلك المرجح فيها غيرها وهي ثبوتية فان
كانت حادثة لزم التسلسل بان ينقل الكلام اليه وهو محال فتكون الموثرية قديمة
ويلزم قدم العالم لان قدم النسبة يقتضي قدم المنتسبين والجواب ان موثرية
الله تعالى حادثة ومرجحها تعلق الارادة القديمة بذلك الوقت دون سائر الاوقات
فلا يلزم التسلسل فان قيل الارادة ان امكن تعلقها بوقت اخر احتاجت الى
مرجح ويلزم التسلسل وان كان الباري تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار قلنا
لا نسلم ان التعلق لغيره ان كان ممكنا احتاج الى مرجح فان الفاعل المختار يجوز ان
يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح كما ان الهارب اذا عن له طريقان متساويان
فانه يسلك احدهما من غير مرجح قال [illegible] الى اخره اقول الوجه الرابع
من ادلته لو كان العالم حادثا لكان له مادة سابقة عليه لان كل حادث ممكن قبل
الحدوث والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال
والامكان امر وجودي لما بينا في المقصد الاول من قول الفلاسفة فلا بد له من
محل غير الحادث لامتناع قيام الوجودي بالمعدوم وذلك المحل هو المادة للحادث
فالمادة سابقة على الحادث فهي لا تكون حادثة والا لكان لها مادة اخرى لما
مر فيلزم التسلسل وهو محال فيلزم قدم المادة والمادة لا تخلو عن الصورة الجسمية
والا فان لم تكن المادة ذات وضع امتنع حلول الجسمية التي هي ذات وضع
صورة

بالذات فيها وان قلنا انها ذات وضع لانها من المقصد بذاته في الجهات فلا
تكون متحيزة صورة قبلها وضع بالذات وان كانت المادة ذات وضع فان لم
تنقسم في شيء من الجهات كانت المادة نقطة والا كانت خطا او سطحا او جسما لان
الانقسام في جهة واحدة او جهتين او ثلث جهات وعلى التقادير لا يحلها الصورة
الجسمية لان النقطة لا تكون بدون الخط والخط بدون السطح والسطح بدون
الجسم والجسم بدون الصورة الجسمية فثبت قدم الاجسام لقدم المادة والصورة
والجواب ان الامكان امر اعتباري كما مر فلا حاجة له الى المحل قال ه
الى اخره اقول الوجه الخامس لو كان العالم حادثا لكان الصانع مختارا
والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فواضحة لانه لو لم يكن مختارا لكان
موجبا فيكون العالم قديما على تقدير حدوثه لان الموجب لا يتخلف عنه اثره والا يلزم
الترجيح بلا مرجح او التسلسل لان تخلفه اما لا لمرجح او لمرجح والاول يستلزم الاول
والثاني الثاني لانا نعود الكلام فيه ايضا واما انتفاء التالي فلانه لو كان الصانع مختارا
فلا يخلو من ان يكون وجود العالم اولى في نفسه من عدمه او لا يكون فان لم يكن اولى
فلا يخلو من ان يكون الصانع محتاجا الى وجود العالم في ذاته او صفاته او لا يكون
والاول بين الفساد لامتناع احتياج الصانع وكذا الثاني وهو عدم احتياجه اليه
فاسد لانه لا يكون في نفسه اولى ولا محتاجا اليه كان فعله عبثا والعبث على
الحكيم القادر الغني محال وان كان وجود العالم في نفسه اولى من عدمه فلا يخلو
من ان يكون اولى مطلقا او في وقت بحسب تلك الحالة التي وجد العالم فيها فان كان الاول
كان ترك العالم من الازل الى حين حدوثه مقتضيا للاحتياج او العبث لما مر
من انه لا يخلو من ان يكون محتاجا اليه او لا يكون والاول يستلزم الاول والثاني الثاني
والثاني وهو ان يكون وجود العالم اولى بحسب تلك الحالة محال اذ قبل وجود العالم
عدم صرف ونفي محض ولا تميز في العدم الصرف والنفي المحض ولا تخصص
حالة دون حالة لفرض حادث فان قيل لم لا يجوز ان يكون الزمان بعد خلقه الله تعالى
قبل وجود العالم وتصير وجود العالم اولى من عدمه في حين من الاحيان قلنا
نعود الكلام بعينه في خلقه اولا لانا نقول لو كان الزمان حادثا لكان الصانع مختارا
والتالي باطل الى اخر الدليل والجواب لا نسلم ان ما لا يكون وجوده اولى من عدمه
ولا يكون محتاجا اليه لا يجوز على المختار فعله اذ المختار يجوز ان يفعل المرجوح لا سيما
المساوي لانه على تقدير ان لا يكون اولى جاز ان يكون مساويا ولئن سلمنا ذلك لكن
لا نسلم ان ذلك في الترك من الازل الى حين وجوده لان ترك الشيء وان كان فعله اولى
لا يكون عبثا لان العبث انما يكون بالنسبة الى الفعل المصادف للارادة والقصد
والثاني بدون الترك فانه جائز بدون القصد والارادة والباري تعالى [illegible]

قال المصنف الا قوله والمنكرون اقول هذه المصنف في النبوة ولواحقها وعصمة
الانبياء وكونهم افضل من الملائكة وعدد كذا فيها اربعة فصول الاول في مطلق النبوة
النبي ماخوذ من النبا وهو الخبر فلسنا نهمزه بآ واو ادغمت في يا فخفف تخفيفا وفي الاصطلاح في اللغة
انسان بعثه الله الى العباد لتبليغ ما اوحى اليه قوله انسان كالجنس وباقي القيود كالفصل
وقوله لتبليغ ما اوحى اليه اشارة الى الغاية من البعثة والنبي اعم من الرسول لان الرسول نبي
يأتي بشرع ابتداء او بنسخ بعض احكام شرع قبله ولا تثبت النبوة الا باشيا
ظهور المعجزة وهي امر خارق للعادة من فعل الله او تركه مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي اي
ان يدعي النبوة ويصدق بها الى التحدي فلنا امور لم تعلم لا يثبت امر لان المعجزة قد يكون اثباتا
لغير المعتاد كانفجار الماء من بين اصابع النبي عليه السلام وقد يكون منعا من المعتاد كمنع لوازم المعتاد
النار الذي يصدر عن الجسم عليه وعلينا مع عدم المعارضة ليخرج السحر والشعبذة فانه
مع التحدي وهو المنازعة وههنا المنازعة في النبوة ليخرج الكرامات فانها لا تكون مع
التحدي وليخرج الارهاص وهو العلامة الدالة على بعثة نبي قبل بعثته كالنور الذي
ظهر في جبين عبد الله فان الارهاص تاسيس للنبوة بعد الا ... اشتبه
وليخرج معجزة النبي الماضي فانها لا مع التحدي فلنا نصدقه ليخرج الامر الخارق للتحدي صح
المكذب كما انطق جمادا او احيى ميتا فنطق بانه كاذب فانه ... الادعى في
صدق المعجز على ذلك الامر الخارق للعادة ظهر على وفق دعواه والتكذيب من
الامور المعتادة لا يعتد به فيكون ذلك الامر معجزا او بدل المعارضة لا يقدح في المعجز
كما ان تكذيب انسان اخر له غير قادح والحق ان التكذيب والمعارضة قادح لان حلول المعجز
لتصديق النبي واما اذا ذلك ينافي تصديقه ب ان لا يدعي مع النبوة ما ينكره ظاهر العقل
كالقول بالولد والشريك مع الخ ج ان يكون دعوته للخلق الى طاعة الله والاجتناب عن
معصيته قال واذا عرفت ذلك فنقول نبينا الانبياء محتاج لما علم بالتواتر وقوع المعجزات
الظاهرة والايات الباهرة من الانبياء الماضية عليهم السلام واجمع قوم من اهل العلم على حسن
البعثة فان الانسان مدني بالطبع بمعنى انه لا يمكن تعيشه بدون جماعة اذ هو محتاج في امر معاشه
من الغذاء واللباس والمساكن والاسلحة الى معاونة بني نوعه ومعاونة بني نوعه
لا يحصل الا بمعاونته اياهم بمعاوضة ومن ان يعطي غيره من عمله بازاء ما ياخذ منه
من عمله او بمعاوضته ومن ان يعمل مثل ما عمل له غيره والمعاوضة والمعارضة لكون الانسان
مجبولا على الشهوة والغضب لا يتجردان عن منازعة مفضية الى العناد والمخاصمة
المؤدية الى المقاتلة موجبة للفساد والخراب فوجبت بحكم العناية الالهية الازلية
والحكمة الابدية السرمدية ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظ ذلك العدل الشرع
بعرضه شارع ممتاز باستحقاق الطاعة لئلا يقع في وضع الشرع ايضا تنازع مفض
الى الفساد وكذا ان تميز الشارع باستحقاق الطاعة انما يكون لاختصاصه بآيات ظاهرة

يدل على انه من عند الله تعالى وتلك الايات معجزاته القولية او الفعلية قال والمنكرون
الى الفصل اقول المنكرون للنبوة خمس طوائف ا الفلاسفة وانكارهم للنبوة ظاهر
لانكارهم جميع ما تتوقف عليه البعثة مثل كون الاله مختارا عالما بالجزئيات ونزول الملك
والوحي ولانكارهم جميع ما نقله الانبياء من الحشر والحساب والجنة والعقاب وامثال
ذلك من الصراط والميزان ولقائل ان يقول ان ما ذكر من تحقق البعثة منقول عن بعضهم
من الفلاسفة فكيف يصح نقل الانكار عنهم مطلقا ب البراهمة من اهل الهند اصحاب
برهام واحتجوا بان ما جاء به النبي ان كان حسنا عند العقل فلا حاجة فيه الى النبي لان
ما حسنه العقل فهو معمول عنده سواء جاء به النبي او لا وان كان ما جاء به النبي قبيحا فلا
يقبله العقل لان ما قبحه العقل فهو مردود عنده سواء جاء به النبي او لا والجواب
انه قد توجد اشياء لا يحكم العقل فيها لا بالحسن ولا بالقبح فيحتاج في تلك الاشياء الى نبي
لئلا يقع التنازع المذكور ج من جوز التكليف لكن قال ان العقل كاف في معرفة التكليف فلا
حاجة الى النبي واحتج بان ما علم العقل حسنه يفعل سواء جاء به النبي او لا وما علم قبحه
يترك سواء جاء به النبي او لا وما لا يعلم العقل حسنه ولا قبحه يفعل عند الاضطرار
والاحتياج لعدم الحاجة والضرورة ويترك عند الاستغناء اجتنابا عن الخطر فلا حاجة
الى النبي اصلا والجواب ان تفويض امر المعاش الى العقول مظنة التنازع والتقاتل
كما مر وتفويض الى ما لا يكون مرضيا عند الله تعالى او هي في بعض الامر يحتاج الى ما يعرفه
نبي د من انكر احكام الشرع واستحال التكليف احتج بان الشرائع مشتملة على اشياء
لا فائدة فيها للعابد كالصلوة والصوم والحج ولا منفعة فيها للمعبود لتعاليه
عن استفادته عن الغير وهذه الاشياء مضار للعباد لتعبهم بفعلها والفعل المضر
الذي لا منفعة فيه للمعبود ولا للعابد عبث لا يليق بحكمة الحكيم الغني فلا يكون هذه من عند الله
تعالى والجواب ان مضار هذه الاشياء سهلة وفوائدها كثيرة لا حقة الينا في امر الدين
لاستحقاق الثواب والاجر وفي امر الدنيا لسلامة النفس عن التنازع والمقاتلة
بترك الطاعات ه من انكر المعجزة احتج بان صحة النبوة موقوفة على المعجزة ولا
اعتماد عليها لجواز ان يكون سحرا او يكون لخاصية جسم كجذب الكهربا او يكون طلسما
مركبا من جواهر الفلكيات مع الارضيات او يكون لقوة نفسه الناطقة او اعانة
ملك او جن ولجواز ان يكون ذلك عادة في مدة متطاولة او يكون ابتداء عادة
ومع هذه الاحتمالات كيف يحصل الثقة بالنبوة والجواب انا ندرك الفرق
بين المعجزة وغيرها ولا يحصل الالتباس قال الفصل الثاني في ... الوجه
الثالث اقول هذا الفصل في نبوة رسولنا محمد عليه ... محمد رسول الله
خلافا للمنكرين للنبوة مثل الدهرية ولقوم ممن اقر بالنبوة وهم اليهود
والنصارى والمجوس لنا وجوه ثلثة ا انه ادعى النبوة واظهر
المعجزة

على وفق دعواه وكل من كان كذلك فهو نبي محمد صلى الله عليه وسلم نبي اما انه ادعى النبوة
فبالتواتر والاجماع واما انه اظهر المعجزة فلسلوكه اوجه آ انه عليه السلام اتى بالقرآن
والقرآن معجز اما انه اتى بالقرآن ولم يات به غيره فبالتواتر واما ان القرآن
معجز فلانه عليه السلام تحدى الفصحاء بمعارضته وعجزوا عن المعارضة وكل ما كان كذلك
كان معجزا وانما قلنا انه تحدى الفصحاء بمعارضته للآيات الدالة عليه كقوله تعالى لئن
اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا وقوله تعالى ان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وانما
قلنا انهم عجزوا عن معارضته لانهم لو قدروا عليها لعارضوه لتوفر دواعيهم عليها
صونا للنفس عن الاموال والاولاد وبراءة لكنهم لم يعارضوه اذ لو عارضوه لاظهروا
المعارضة ولو اظهروها لبلغت الينا تواترا لتوفر الدواعي على نقل امثال ذلك لكن اللازم
باطل فكذا الملزوم ب انه تعالى عليه معجزات كثيرة مثل شق القمر ومكالمة الحجر
النجم كتسبيحه الناقة له من كثرة العمل وقلة العلف ومثل اشباع الخلق الكثير من
الطعام اليسير ونبوع الماء من بين اصابعه حتى احتاجت اصحابه الى الماء كل واحد
منها وان لم يبلغ حد التواتر لكن مجموع الرواة بلغ حد التواتر وذلك يدل على ان النبي
صاحب المعجزة لان القدر المشترك منها وهو الاعجاز متواتر كشجاعة علي رضي الله عنه
وسخاوة حاتم ج انه عليه السلام اخبر عن الغيوب المستقبلة والماضية وذلك معجز
اما اخباره عن المغيبات فمثل قوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتل مع علي رضي الله
عنه يوم صفين مع حزب البغاة ومثل قوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكانت خلافة
الخلفاء الراشدين ذلك القدر وغير ذلك من الاخبار واما ان اخباره عن الغيوب
معجز فظاهر فيعلم ان معجزات الرسول عليه السلام اما منقولة الينا بالتواتر كالقسم الاول
او غير منقولة كذلك وهي اما حسية كالقسم الثاني او عقلية كالقسم الاول وانما
قلنا ان من ادعى النبوة واظهر المعجزة كان نبيا اذ المعجزة تدل على تصديق الله اياه
لان الرجل اذا قام في محفل ملك وقال اني رسول هذا الملك اليكم ثم طالبوه
الرجل بالحجة على وفق دعواه فقال هذا الرجل ايها الملك ان كنت صادقا في
هذا القول فخالف عادتك وقم من مكانك واقعد ففعل الملك اضطر
الحاضرون الى صدق هذا الرجل في دعواه فكذا ههنا وفيه نظر اذ للخصم
ان يقول لا نسلم ان الفاعل لهذه المعجزات هو الله تعالى ثم لم لا يجوز ان يكون فاعلها
من الجن او الفلك خلق الله ثم هذه المعجزات لاجل التصديق لكان افعال الله معللة
بالغرض وهو محال ولا نسلم ان كل من اظهر المعجزة كان رسولا والتمسك بالمثال
ضعيف د الاستدلال باخلاق النبي عليه السلام وافعاله واحكامه من غير
ميل وسيرته كملازمة الصدق وتركه متاع الدنيا ورفضها مدة عمره مع القدرة

مع الاقتدار عليه متواترا وشاعوا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة لترك هذا
الدعوى فلم يلتفت اليها فان كل واحد من احواله عليه السلام وان لم يدل على النبوة لكن
مجموعها يدل قطعا على انه لا يحصل الا من الانبياء فان اجتماعها مثل اعظم
المعجزات واقوى الدلالات على النبوة فثبت ان محمدا عليه السلام رسول الله وهو
المطلوب فائدة اما قوله ومنها ما جاء في الانجيل اولى الوجه الثاني
من الوجوه الدالة على نبوة محمد عليه السلام اخبار الانبياء المتقدمة في كتبهم السماوية عن
نبوته عليه السلام فمنها ما جاء في التوراة في الاصحاح العاشر من السفر الخامس هكذا اللهم
الذي تجلى لهم من طور سيناء واشرق نوره من جبل ساعير ولوح به من جبال
فاران هذا لفظ التوراة المنقولة الى العربي وجبل ساعير قرية من بيت لحم مولد
عيسى عليه السلام وجبل فاران في طريق مكة على يسار طريق من العراق الى مكة والسفر
بكسر السين هو الكتاب وجمعه اسفار وجاء ايضا في التوراة في الاصحاح الثالث من السفر
الاول ان اسمعيل اقام ببرية فاران يعني بادية العرب وعبارته هكذا وكان الله
معه حتى كثر واقام ببرية فاران ومنها ما جاء في الاصحاح التاسع عشر من توراة
السبعين التي اتفق عليها سبعون حبرا من احبارهم وهي التي في ايدي النصارى
وكثير من اليهود ان الله قال لموسى هكذا اني مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك
واجعل كلامي في فيه ويقول لهم ما آمره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم
باسمي فانا انتقم منه هذا لفظ التوراة المنقولة الى العربي ووجه الاستدلال
بها انه تعالى خص ذلك النبي بنعتين خاصين بمحمد عليه السلام دون من بعد موسى من الانبياء
عليهم السلام النعت الاول ان هذا النبي لا يكون من بني اسرائيل لقوله من بني اخوتهم
اذ الضمير لبني اسرائيل واضافة الشيء الى نفسه غير جائز فلا بد من حمل الاخوة على
بني الاعمام اذ قد يطلق لفظ الاخوة على بني الاعمام لكونهم جميعا اولاد انسان
واحد ومثله يجد الفصيح ولان العم قد يسمى ابا لقوله ثم مثلك لان المشابهة في الرسالة
والنبوة معلومة من الالفاظ السابقة ومن قوله اني مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم وقوله
ثم ويقول لهم ما آمره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فانا انتقم
منه وليس من بعد موسى من الانبياء مختصا بالنعتين اما غير عيسى فظاهر لانهم
لم يكونوا اصحاب شوكة او صاحب شريعة واما عيسى فلانه جاء في الانجيل انه عليه السلام
اني ما جئت لانقض شرع موسى بل لتكميله فان قيل قد جاء عيسى بما خالف التوراة
وترك السبت وترك الختان وترك الغسل ومن خالفه لشرع موسى عليه السلام قلنا
انما ثبت هذه الامور برأي الحواريين لا برأي عيسى عليه السلام هذا الذي ذكرناه في
توراة السبعين واما في التوراة التي عند القرائين والربانيين من اليهود فجاء
في الاصحاح الخامس من السفر الخامس ان الله تعالى قال لموسى هكذا ان نبيا انصبه

ثم نجيد اهل ... وسلم واسمعيل واسحق ... يكون هذا النبي ... من بعد

من بعض اخوتهم مثلك القيه كلامي فيخاطبهم بجميع ما آمره به وان انسانا لا يقبل كلامك
الذي يؤديه عني فانا اطالبه هذا لفظ التورية المنقول الى العربي فان قال قائل
ان هذا الكلام على طريق الملازمة لقوله اني ابعث النبيه من بعض اخوتهم مثلك القيه
وصدق الملازمة لا يوجب صدق المقدم لتحقق التلازم بين الامرين الغير الموجودين
اصلا فجاز ان لا يوجد هذا النبي اصلا او سيوجد فنقول صدق الملازمة هاهنا يوجب
صدق المقدم لان المقدم اذا كان فعل المتكلم في الزمان الاتي وكذا التالي او لم يفعل المتكلم
في الزمان الاتي ذلك الفعل يلزم الجهل او العبث للمتكلم اما ان يكون عالما بانه لا يفعل
ذلك الفعل او لا يكون فان لم يكن عالما يلزم الجهل في الاول وان كان عالما بانه لا يفعل ذلك
الفعل لزم العبث لا سيما اذا اقسم المتكلم المقدم بقعود وكذا الحال في كل قول مثل ان يقول الغني
الى العدو الفلاني رسولا من بني فلان وارسل معه كتابا اليهم يجب عليهم ان يسمعوا
كلامه والا اسهم فيهم وخاصة اذا اكد بلفظ اني اوما فانهما مع دلالتهما على الشرط
يدلان ايضا على صدق من التخصيص وقد بحث ومنها ما جاء في السفر الاول من التورية
قال الله تعالى لابرهيم عليه السلام ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع
مبسوطة اليه بالخشوع هذا لفظ التورية المنقولة الى العربي **قال** ومنها ما جاء في الانجيل
الملفق **اقول** ما جاء في الانجيل في عدة مواضع احدها في الاصحاح الرابع عشر من انجيل
يوحنا هكذا وانا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد
والفارقليط هو روح الحق والتفسير هذا لفظ الانجيل المنقول الى العربي وذكر في الاصحاح
الخامس عشر هكذا اما فارقليط روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم
جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم هذا لفظ الانجيل المنقول الى العربي وقوله باسمي
اي يرسله باسم النبوة كما ارسلني بذلك الاسم ثم ذكر بعد ذلك بقليل وان قد اخبرتكم
بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وذكر في الاصحاح السادس عشر هكذا ولكني
اقول لكم الان حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم يأتكم
الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا جاء هو يفند اهل العالم ويدينهم
ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر ثم ذكر بعد ذلك بقليل هكذا وان لي كلاما كثيرا
اريد ان اقوله لكم ولكن لا تقدرون على قبوله والاحتفاظ به ولكن اذا جاء روح الحق
والتفسير يرشدكم ويعلمكم ويدبركم بجميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه
وهو معنى قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اعلم ان للنصارى اربع نسخ
مختلفة من الانجيل الاولى التي كتبها متى للعبرانيين الثانية التي كتبها مرقوس للروم
الثالثة التي كتبها لوقا لليونانيين الرابعة التي كتبها يوحنا والمراد هاهنا اعتبار الانجيل
يوحنا ومعنى يوحنا باليونانية يحيى وهو غير يحيى النبي عليه السلام وهو من الحواريين
والاصحاح للانجيل والسفر للتورية كالسورة للقرآن وتفسير الفارقليط كما سـ

(هامش: من الاخبار التي تدل على نبوة نبينا صلى الله عليه السلام صح)

١١٢

كاسف السموات ثم قال المصنف هذا ما في الانجيل وقد يخدش مع تفسيرهم فيها
فقالوا المراد بفارقليط انما هو عيسى عليه السلام وهو جاء بعد الصلب بلد مرات
وراه الحواريون واجيبهم بانه لا يجوز ان يكون المراد بفارقليط عيسى عليه السلام
لان صريح هذه الالفاظ دال على المغايرة لوجهين اما اولا فلاختلاف ضميري المخبر
والمخبر عنه في خبر واحد واما ثانيا فلان عيسى عليه ذكر ان فارقليط اذا جاء يرشدهم
الى الحق ويعلمهم الشريعة وانهم التقسيم وكتب الحواريون في الانجيل ان عيسى عليه
لما جاء بعد الصلب ما ذكر شيئا من الشريعة وما علمهم شيئا من الاحكام وما لبث عندهم
الا لحظة واحدة وما تكلم معهم الا قليلا صلى الله عليه قال انا المسيح فلا تظنني
الرجيم بل انا صحيح عند الله ثم ناظر اليكم وانا ما اجئ بعد ذلك لديكم فلا تنتظروا بك
الا اليوم وسكتوا عن الجواب فهذه جملة دلائل على انه نبينا محمد عليه السلام التي نقحها
المصنف مد الله ظله من التورية والانجيل ولم يذكر هذه الدلائل احد من علماء الاسلام
من الاولين والاخرين الا هو شكر الله سعيه وايضا اني وجدت مكتوبا وانا التمس
من ابن اسقف النيكم فارقليطا اخر وهذا صريح في المغايرة لكنهم يقولون المراد به روح
القدس اذ جاء بعده ملكا الذي العالم لا يقدر على قبوله لانه لم يبصره ولم يعرفه وانتم
تعرفونه لانه ساكن لديكم وفيكم **قال** الصحيفي في قوله خاتمه **اقول** احتجت اليهود
على عدم نبوته عليه لوجهين **ا** نبوة محمد عليه السلام موقوفة على جواز النسخ وذلك ظاهر
لكن النسخ محال لانه يوجب البدا على الله تعالى والبدا والندم عليه تعالى محال والمنسوخ
ان كان حسنا لكونه لا يتضمن مفسدة كان النسخ قبيحا لكونه متضمنا لمفسدة كان الله تعالى
امرنا بالقبيح وانه غير جائز على الله تعالى والجواب ان النسخ عبارة عن الخطاب الشرعي
الدال على انتهاء حكم شرعي ثابت مطلقا وقوله مطلقا احتراز عن مثل قوله تعالى واتموا الصيام
الى الليل فانه دال على الانتهاء لا مطلقا لانه يجب يوما اخر بخلاف المنسوخ فانه ثبت
مطلقا ويجوز ان يكون حكم الله تعالى مقيدا الى وقت ثم يزول الحكم عند ذلك الوقت فلا يلزم
البدا والنسخ قد يكون حسنا في وقت وقبيحا بالنسبة الى قوم دون قوم ووقت اخر واثبات وقوع
النسخ في شريعة موسى عليه السلام فانه جاء في السفر الاول من التورية ان الله تعالى
قال لنوح عند خروجه من الفلك هكذا اني جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك
واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تأكلوه هذا لفظ التورية المنقول
الى العربي ثم ان الله حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوان كما اشتمل عليه السفر الثالث
من التورية وهذا النسخ ظاهر وقال تعالى في موضع اخر من السفر الرابع كل عبد
خدم ست سنين تعرض عليه العتق فان لم يقبل تثقب اذنه ويستخدم ابدا
ثم قال في موضع اخر يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وهو
نافي الابد فيكون احدهما ناسخا للاخر وامثال ذلك كثيرة **ت** قال الله تعالى في التورية

(هامش: اني صح — في انجيل يوحنا مكتوبا — وان كان قبيحا ح)

إن شريعة موسى إلى الأبد مثل قوله تمسكوا بالسبت أبدا والتمسك بالسبت أبدا إنما
يكون على بقاء شريعته دائما وإذا كان شرع موسى مؤبدا لا يكون شريعة محمد عليه السلام حقا
والجواب أن لفظ التأبيد يستعمل فيما يبقى مدة طويلة كما أن الله تعالى قال لنوح
إني جعلت كل دابة حية مأكلا لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب
أبدا ثم زال ذلك في شرع موسى وكذا جاء في استخدام العبد لفظ التأبيد ثم زال ذلك
الحكم بقوله يستخدم خمسين سنة والعيسوية من اليهود أصحاب أبي عيسى بن يعقوب
الأصفهاني أقروا بنبوة محمد عليه السلام لكن إلى العرب خاصة وهذا الإقرار يضطرهم
إلى الإقرار بشيوع نبوته ضرورة إقرارهم بصدقه وقوله تعالى يا أيها الناس إني رسول
الله إليكم جميعا وقوله تعالى وما أرسلناك إلا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت إلى الأسود
والأحمر وأصحاب النصارى تمسكوا بمثل ما تمسك به اليهود وجوابهم بمثل ما ذكرنا لأنهم أقروا
بالتوراة ونبوة موسى عليه السلام وادعوا مع النسخ وشرع النصارى كإباحة الخنزير
وترك الختان والغسل بعد حرمتها في شريعة موسى عليه السلام قال خاتم الأنبياء
أقول محمد رسول الله خاتم الأنبياء بالمعقول والمنقول أما المعقول فلأن النبوة
كملت به عليه السلام وتمت ولا زيادة بعد التمام وإنما قلنا ذلك لأن ما أتى به النبي عليه السلام
من الكتاب والسنة وقوانين عقلية مشتملة على صلاح الخلق في أمر الدنيا والآخرة
من الحكم النظرية والعملية وسياسة وطاعة على أحسن الوجوه وأعدلها وأقربها
من العقل مصلح ما أتى به النبي عليه السلام لكل الأمم في جميع الأزمان والقرون وتغني
عن أصول أخر لأن ما استحسنته العقول السليمة وتلقته الطباع المستقيمة
بالقبول ومع ذلك واف بالغرض المقصود وكاف في المطلوب يكون مغنيا عما عداه
ومكتفيا بالأسوة بخلاف سائر الشرائع والأديان فإنها في طرفي الإفراط والتفريط والبعد
من العقل كأمر تعبد ذي العبيد واستخدامه أبدا وأمثال ذلك ليست سائغة في
شرائعهم وأما المنقول فقوله تعالى وخاتم النبيين وهذا النص صريح في ختم النبوة بمحمد
عليه وحجة قوية بعد ثبوت نبوته غير قابل للتأويل والتخصيص ولفظ النبيين وإن
كان عاما والعام من حيث إنه عام يقبل التخصيص لكنه قد يقترن بالعام ما يخرجه عن
التخصيص وههنا كذلك لأن لفظ الخاتم المضاف إلى طائفة لا يمكن إطلاقه إلا على
الآخر من جميع تلك الطائفة وإلا لم يكن للخاتم معنى إذ معنى الخاتم أنه يختم ويقطع
به تلك الطائفة وفيه نظر لأن ذلك إنما يصدق إن لو كانت الطائفة على عمومها وأما إذا
لم يكن فلا يلزم أن يكون الخاتم آخر الأفراد المراد ومنها لا الغير المراد قال
الفصل الثالث في قوله ثم البعث أقول هذا الفصل في عصمة الأنبياء عليهم
السلام العلماء مختلفون في العصمة وفي بيان ما هي فمن زعم أن المعصوم لا يتمكن من المعصية
ومن قال إن المعصوم متمكن من المعصية والأولون قالوا إن المعصوم يكون مختصا في

بدنه أو نفسه بخاصية تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي وتقرب من هذا القول
قول الأشعري إن العصمة هي القدرة على الطاعة أو عدم القدرة على المعصية
ومن جعل المعصوم متمكنا من المعصية وهم الآخرون قالوا إن الله تعالى يفعل
في حق المعصوم لطفا لا يكون له مع ذلك اللطف داع إلى ترك الطاعة ولا إلى ترك
الاجتناب عن المعصية وهو رأي المعتزلة وعنوا باللطف ما لأجله يكون المكلف
يكون المكلف معه أقرب إلى الطاعة والاجتناب عن المعصية أقرب بشرط أن لا
ينتهي إلى حد الإلجاء والاضطرار وهذا القول قريب من قول الحكماء إن المعصوم هو
الموصوف بملكة نفسانية لا يصدر معها المعاصي عنه ويكون متمكنا عنها وسموا
تلك الملكة عفة وهذا المذهب أقرب إلى الصواب من الأول لأن الأول يرد دونه وجهين
عقلي ونقلي أ أن عدم المعصية لو كان لعدم التمكن لما استحق المدح والثواب
إذ لا اختيار له في ترك ونحوه باطل ب قوله تعالى خطابا للنبي عليه السلام قل إنما أنا بشر
مثلكم يوحى إلي فإنه يدل على أنه عليه السلام مماثل في المعاصي لغيره والإثم يقتضي المثلية
وقوله تعالى ولا تجعل مع الله إلها آخر فإنه يدل على القدرة لأن النهي مع عدم القدرة
عبث ثم هؤلاء أي الفريق الثاني زعموا أن العصمة إنما تتم بأربعة أمور أ
أن يكون لنفس الشخص المتصف بها أو لبدنه صفة تمنعه عن الفجور
بحيث لا ينتهي إلى عدم التمكن عنه ب أن يحصل له العلم بحسن الطاعات
وقبح المعاصي ج أن يتأكد تلك العلوم الحاصلة بمتابعة الطاعات وقبائح
المعاصي بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى د أنه متى صدر عنه أمر من ترك
الأولى والنسيان لم يترك مهملا بل يعاتب وينبه عليه ويضيق الأمر عليه
وفيه نظر لأن أكثر الأئمة يقولون بعصمة الملائكة والأئمة رضي الله عنهم
وبعصمة حواء ومريم وفاطمة رضي الله عنها ولم يقولوا بالوحي إليهم فالحق
عند المصنف أنه يكفي في العصمة العفة والعلم بحسن الطاعات وقبح المعاصي
فيحصل العصمة من الأنبياء وغيرهم قال ثم البعث إلى آخره أقول قد
اتفقت الأمة على كون الأنبياء بعد الوحي معصومين عن الكفر إلا الفضيلية
من الخوارج فإنهم اعتقدوا أن المعصية كفر وجوزوا المعصية على الأنبياء
فجوزوا الكفر عليهم ضرورة ومن الناس من لم يجوز الكفر عليهم ولكن جوز
إظهاره على سبيل التقية صونا للنفس عن الهلاك لقوله تعالى ولا تلقوا
بأيديكم إلى التهلكة وذلك باطل لأنه يفضي إلى إخفاء الدين بالكلية لأن
أولى الأوقات بالتقية وقت ظهور الدعوة لكون الخلق في هذا الوقت
منكرين ومبغضين له ولأن الخوف لو كان سببا لكان حال إبراهيم عليه
في زمان نمرود ولموسى في زمان فرعون وكذا لغيرهما من الأنبياء

من شأن دعوتهم كانوا مشهورين من قصصهم مع أنهم لم يمتنعوا عن إظهار الذنب
ومن الناس من لم يجوز الكفر ولا إظهاره على الأنبياء ولكن جوز الكبائر عليهم والأكثرون
لم يجوزوا الكبائر عليهم واحتجوا عليه بأن الأنبياء لكونهم أعلم بقبح الفواحش
وأوفر إحسانا لأجل الأمور الإلهية كان صدور الذنب عنهم أفحش من صدوره عن
عصاة الأمة وكانوا أقل درجة من عصاة الأمة وذلك لأن صريح العقل
يحكم بأن من كان نعم الله تعالى عليه أكثر كان صدور الذنب عنه أفحش ولذلك
قوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين
والذين لم يجوزوا الكبائر على الأنبياء مطلقا لا سهوا ولا عمدا قد اختلفوا
في الصغائر فذهب أكثرهم إلى أنه لا يجوز منهم الإقدام على المعصية قصدا سواء
كانت صغيرة أو كبيرة بل يجوز من الأنبياء صدور المعصية على أحد وجوه ثلاثة آ السهو
والنسيان ب ترك الأولى ج الاشتباه المنهي بالمباح فإن قلت ما الفرق
بين السهو والنسيان قلنا الأول حصول الصورة في الحافظة دون المدركة والثاني
زوالها عنهما قال الفصل الرابع في التفضيل أقول الأنبياء أفضل من
الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي أبي بكر وأبي عبد الله الحليمي والفلاسفة
لنا الدليل عليه وجهان عقلي ونقلي آ أن الإنسان مركب من النفس
الناطقة وهي من عالم الملكوت أي من عالم الأنوار الإلهية وأفعال النفس الناطقة
أفعال روحانية من العلوم والمعارف ومن البدن الذي هو آلة الحصول لكمال
النفس الناطقة من الإدراكات في العادات وممارسة الحركات وذات الإنسان
التي حصلت لنفسها الكمالات غير ممكنة للمجردات فيقدر بكون الملائكة مجردة
من الملائكة والأفعال الروحانية التي صدرت عنها مع عوائق القوى البدنية
المضادة لها أفضل من أفعال الملائكة الخالية عن مبدأ الشوائب والعوائق والأنبياء
موصوفون بكمال الروحانية من العلوم وجوار العادات والأنباء عن
الغيوب فكانوا أفضل من الملائكة وهو المطلوب وفيه نظر إذ يلزم منه أن
يكون غير الأنبياء من الأولياء والزهاد والعباد والمرتاضين والقسيسين
والأحبار وعلومهم أفضل من الملائكة ولا قائل به أصلا ب قوله تعالى إن
الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين والعالم كل
ما سوى الله تعالى وقد ترك العمل بالعموم بغير نساء من آل إبراهيم وآل عمران
للإجماع على عدم أفضليتهن فيبقى معمولا به في حق الأنبياء فيكون الأنبياء
أفضل من كل المخلوقات ومن جملتها الملائكة فيكونوا أفضل منهم وهو
المطلوب قال خاتمة الرابع أقول هذه خاتمة النبوة
تقريرها هو أن الكرامات جائزة خلافا للمعتزلة والأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني

من أهل السنة لنا التمسك بقصة مريم وهي أن زكريا عليه السلام لما كفلها
بنى لها غرفة في مسجد الأقصى وأجلسها فيها وكان زكريا كلما دخل على مريم
وجد عندها رزقا وهو فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء
مع أن مريم لم تكن رسولا قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا
وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق العادات وقصة علي رضي
الله عنه في قلع باب خيبر فإنه كرم فذلك أيضا خارق مع أنه ليس من الأنبياء أيضا
قالوا إن المتمسكين للكرامات لو وقعت الكرامات لما تميز النبي من غيره لصدور
الكرامات عنهما والجواب أنه قد مر أن المعجز يكون مع التحدي دون الكرامات
فلا يلتبس أحدهما بالآخر فإن قلت لو جاز ظهور الكرامات على غير الأنبياء
لجاز ظهورها على الأنبياء بالطريق الأولى فلو كثر وقوع الكرامات حتى تخرج
المعجزة عن كونها معجزة ضرورة كون كثيرها مانعة عن أن يكون خارقة للعادة
قلت لا نسلم ذلك لأن ظهورها على الأنبياء والأولياء لا يقتضي أن يكثر بحيث
يكون عادة وفي قوله خلافا للأستاذ نظر لأنه قال المعجزات دلالات صدق الأنبياء
ودليل النبوة لا يوجد مع غير النبي كما أن الفعل المحكم لما كان دليلا للعالم
في كونه عالما لم يوجد ممن لا يكون عالما وكان يقول الأولياء لهم كرامات شبيهة
إجابة الدعاء وأما جنس ما هو معجزة للأنبياء فلا قال الصحيفة السادسة
عشرة إلى قوله أجمع الأولون أقول هذه الصحيفة في المعاد اختلف
أهل العالم فيه فقال المحققون بجواز المعاد وأنكره قدماء الفلاسفة الطبيعيين
مطلقا ولم يعتقدوا بشيء من المعاد فإنه قال لم يظهر لي أن النفس غير المزاج
فإن كانت النفس جوهرا باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ثم القائلون
بالمعاد اختلفوا فيه فمنهم من قال إن المعاد هو الجسماني فقط وهو قول
أكثر المتكلمين لاعتقادهم أن النفس جسم ومنهم من ذهب إلى أن المعاد روحاني
فقط وهو قول الفلاسفة الإلهيين ومنهم من قال إن المعاد جسماني وروحاني
معا جمعا بين الشريعة والحكمة وهو قول كثير من المسلمين وأكثر النصارى
وأما القائلون بجواز إعادة الجسم فقال بعضهم إن الله تعالى يعدم الجسم ثم يعيده
واستبعد الباقون عن إعادة المعدوم الصرف فقال فريق منهم إن الله تعالى يفرق
أجزاء الجسم التي لا تتجزى ثم يؤلفها وقال آخرون إذا عدم شيء بقي ذاته
المخصوصة معدة لعود يعطيها الله تعالى الوجود وهو قول جمهور المعتزلة
بناء على أن المعدوم شيء وهم يقولوا أي الممتنعون عن إعادة المعدوم الصرف
أنه لا بد لكل معدوم أن يعدم عنه شيء بالكلية إذ لا يعدم الشيء إلا ويعدم شيء
عنه فإن عدم ذلك الشيء بالكلية فذاك وإن عدم ذلك الشيء بعضه فيعود
الكلام

من تلك البعض المعدوم بانه ان عدم بالكلية فذاك وان عدم بعضه فننقل الكلام
الى عدم ذلك البعض فاما ان ينتهي الى عدم بالكلية وهو المطلوب او لا ينتهي فيجب
بعد انتهائه بان يعدم من كل معدوم بعضه ومن ذلك البعض بعضه وهلم جرا
وهو باطل وبعد تسليمه فجميع الابعاض المعدومة الى جزء الشيء المعدوم غير
ما هو معدوم فيه فيجب ان لا يكون شيء من ذلك المعدوم موجودا اذ لا لما كان جميع الابعاض
جميعا معدوما خلف فيكون معدوما بالكلية وهو المطلوب فعلم من ذلك الدليل
ان من يمنع اعادة المعدوم الصرف امتنع عليه اثبات المعاد الجسماني لكونه
مستلزما لاعادة المعدوم الصرف وهو الذي يعدم عن ذاته بالكلية كما بينا
وفيه نظر اذ للخصم ان يقول لا نسلم ان الجسم لا ينعدم الا بعدم شيء منه ثم لا يجب
ان يكون اعدامه بتفريق الاجزاء المجتمعة فيجب امتناع اعادة المعدوم الصرف
ولا يمتنع المعاد الجسماني لان الاعادة الجسمانية لتبعية لان تجمع الاجزاء
ولا نسلم عدم امتناع ذلك قال احتج الى قوله والدليل المطلق اقول
احتج الاولون وهم الذين يقولون ان الله يعدم الشيء بالكلية ثم يعيده بايات
ق قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهلاك الفناء فيلزم ان لا يبقى شيء
غير الله وهو المطلوب فان قلت الهلاك خروج الشيء عن كونه منتفعا
به يقال هلك الميت اذا خرج عن حده وتغير عن حاله لا انه فني بالكلية
قلت لو تفرق الاجزاء لكانت منتفعا بها لصلاحيتها لان يتركب منها الاجسام
فلم يكن هالكة هذا خلف ق قوله تعالى هو الاول والاخر وانما كان الله تعالى
اولا لانه كان موجودا قبل وجود الاجزاء فكذا انما يكون اخرا اذا كان
موجودا بعد وجود الاجزاء فيلزم ان لا يبقى شيء غير الله وهو المطلوب
ولقائل ان يقول لا يلزم من الاية الا الاعدام لا الاعادة وذلك ظاهر
فان قلت ثم لا يجوز ان يكون الله تعالى اولا واخرا بحسب الاستحقاق لا بالزمان
قلت هذا خلاف الظاهر لان مفهوم الاول والاخر بحسب اللغة والعرف
المتقدم والمتاخر بالزمان لا شيء اخر وغير ذلك مجاز والاصل عدمه وفيه بحث
ج قوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده بين الله تعالى ان الاعادة كالابتداء وكان الابتداء
من العدم فيجب ان يكون الاعادة ايضا من العدم وهو المطلوب فان قيل
دلالة الالفاظ ظنية فلا يمكن القطع بها قلنا انه قد ثبت بالتواتر تصريح الانبياء
عليهم السلام بظواهر امثال هذه الالفاظ فيحصل القطع واحتج من قال
ان الله تعالى يفرق اجزاء الجسم ثم يؤلفها بانه لو اعدم الله تعالى الذوات
والاجزاء بالكلية فالذي يوجده بعد ذلك يكون مغايرا لما عدم لامتناع
ان يكون احدهما عين الاخر فلا يكون الثواب والعقاب واصلين الى

المطيع

الى المطيع والعاصي بل الى غيرهما واذا فرق الله تعالى الاجزاء ثم الفها كما كانت وجمعها
اذ لا نسلم التغاير بين المعدوم لو اعيد وبين ما كان وبعد تسليم التغاير
فالشبهة لازمة عليكم لان الانسان المعين ليس هو الاجزاء المتفرقة فقط
بل هو عبارة عن تلك الاجزاء الموصوفة بصفات مخصوصة من التركيب والمزاج
وغيره ولا شك في انعدام هذه الاشياء فلا يكون المعاد ما عدم قال والدليل
الى قوله اما الطبيعيون اقول الدليل المطلق الخالص عن الزوائد
على المعاد الجسماني ان المعاد ممكن في نفسه والصادق اخبر عنه وكلما كان
كذلك يجب القول به ينتج ان المعاد الجسماني يجب القول به اما الاولى وهو انه
ممكن في نفسه فلان الامكان هاهنا اما بحسب بالنظر الى القابل او الى الفاعل اذ يمكن
ان يكون المعدوم ممكن العود والفاعل ممكن الايجاد فيحصل الامكان اما بالنظر
الى القابل فلما مر في صدر الكتاب واما بالنظر الى الفاعل فللزوم امكان
العود لامرين حاصلين للفاعل احدهما كونه تعالى قادرا على ايجاد كل الممكنات
والثاني كونه عالما بالاجزاء لكل شخص على التفصيل وكلاهما حاصلان
لما مر انه تعالى عالم بالجزئيات قادر على كل المخلوقات واما الثانية فلان الصادق
اخبر عنه لاتفاق قول الانبياء عليهم السلام على المعاد فعن موسى عليه السلام
فانه لم يذكر المعاد وما نزل عليه في التورية واما الانبياء الذين جاءوا بعد موسى
فقد وجد المعاد في كتبهم كحزقيل وشعيا عليهما السلام ولذلك اقر اليهود
بالمعاد واما الانجيل فقد ذكر فيه ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم
الحيوة الابدية والسعادة السرمدية ويمكن حمل ذلك على المعاد الروحاني
وعلى المعاد الجسماني لاعتقاد اهل الملة ان الملائكة اجسام وعلى المعاد
الروحاني والجسماني جميعا والمذهب للنصارى واما في القران فقد جاء في كثير
من المواضع مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي
انشأها اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه ااذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا
الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم
تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر
ما في القبور وامثال ذلك كثيرة فان قيل دلالة الالفاظ ليست قطعية
لاحتمال الاشتراك وغيره من المخالفات فلا يمكن القطع بها ولان المعاد الروحاني
مما لا يفهمه اكثر الناس لصعوبة تصوره فذكروا المعاد الجسماني تمثيلا للمعاد
الروحاني قلت قد ثبت بالتواتر تصريح الانبياء عليهم السلام بها فلا يكون كلامهم
لتمثيل الامر قال اما الطبيعيون الى قوله اقول اما العلماء الطبيعيون

م من جواز العدم

فلظنهم ان النفس جسم او جسماني كما هو من اصحاب النفس والاعتقاد منهم ان المعدوم
لا يعاد اما انكروا المعاد مطلقا والفلاسفة الالهيون ذهبوا الى انه يمتنع على
امتناع المعاد الجسماني لظنهم لما اعتقدوا تجرد النفس عن المادة وبقائها بعد
فناء البدن ذهبوا الى ان المعاد روحاني فقط وارادوا بالمعاد الروحاني قطع
تعلق النفس عن البدن والا ارجعه لا مطلقا ولفظ المعاد على الباقي لان
الباقي يمتنع ان يعود ضرورة واحتجوا على امتناع المعاد الجسماني بوجوه
اقواها وجهان الاول اعادة المعدوم ممتنع كما مر والمعاد الجسماني موقوف
عليها فيمتنع المعاد والجواب ما مر من جواز اعادة المعدوم الثاني اذا اكل
انسان انسانا اخر حتى صار جزءا من اجزاء بدن الاكل فلو اعاد الله بعينه
فتلك الاجزاء اما ان تعاد الى بدن هذا فقد ضاع ذلك وبالعكس او الى ذلك
البدن وذلك فقد ضاع هذا او على التقديرين بطل القول بالمعاد الجسماني
والجواب ان لكل بدن اجزاء اصلية وهي التي بقيت من اول عمر الانسان الى اخره
واجزاء فضلية وهي التي زادت على الاجزاء الاصلية وتزول عنها والانسان
ما تحقيقه هو الاجزاء الاصلية لا الهيكل المحسوس لان الانسان من اول عمره
ما يتبدل عمره الى اخره وهذا الهيكل متغير باق من اول العمر الى اخره فاجزاء المأكول
اصلية وفضلية للاكل فيعاد ذلك من الاكل واما المأكول مع اجزائه الاصلية
ثم ان الله يتمم يوم البعث الى من الاجزاء التي هي للانسان اجزاء اخرى الاصلية صح
زائدة على الاجزاء الاصلية كما فعل ذلك في الدنيا وفيه نظر اذ للخصم ان يقول
لو فرضنا ان تصير اجزاء اصلية لاخر بان تصير غذاء الثالث
ويحصل منه الدم ومنه المني ومنه يتخلق في الرحم فالحاصل منه انسان فلابد
وان تصير اجزاء اصلية له ولا يمكن دفعه بما ذكروه بالوجه الذي ذكره
قال فصل الحق فيه ومن حكماء الاسلام اقول هذا فصل
في باقي السمعيات سائر السمعيات من عذاب القبر والميزان والصراط
وانطاق الجوارح واحوال الجنة والنار وغيرها ممكنة والله تعالى عالم بالكل
وقادر على الكل كما مر والصادق اخبر عنها فلزم العلم بوجودها اما
عذاب القبر فلانه اما للنفس وهو ممكن لجواز بقاء النفس بعد خراب
البدن او للنفس مع البدن وهو ايضا ممكن لجواز ان يحصل للبدن
من فيض العزيز القدير ما يستعد به لقبول علاقة النفس
بوجه ايده له الاحساس فيقبل البدن النفس ويدرك الالم الى ما شاء الله
واما الصراط فلان ما هو المشهور منه وهو الجسم الطويل الدقيق
الذي يقع المرور عليه غير مجاوز حد الجواز بل هو في حيز الامكان
وما قيل

وما قيل في تاويل الصراط بانه الاعمال الردية التي يسئل عنها ويؤاخذ بها كل من تنه
يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها ايضا فخروج عن الامكان وكذلك
الميزان اما ما هو المشهور منه ويوزن به صحائف الاعمال ليستدل بذلك على
تفاوت الاعمال او يكون بمقابلة الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان احدهما
او تساويهما كما هو مشهور في تاويل الميزان وكلا الامرين في نفسه ممكن وكذا
انطاق الجوارح ممكن فان النطق الذي هو اصوات مقطعة دالة على معان
جائز الحصول لبعض الجمادات وكذا احوال الجنة والنار امور ممكنة فان وجود
رياض نزهة وحدائق انيقة تجري فيها الانهار ويوجد عندها الثمار
امر ممكن في هذا العالم او في غير هذا العالم بل هي من الامور الواقعة وكذا
وجود الجواري والغلمان الحسنة وكذا كل ما ورد في القران والاحاديث
الصحيحة كوجود بوادي فيها النيران وكذا السلاسل والاغلال امور
ممكنة وليس في السمعيات ما يستبعد خلاص الادوام البقاء وعدم الفضلات
من الاكل والشرب وكلاهما ليس مستبعد في الحقيقة فان بقاء الجسم
امر ثبت في مذهب الطبيعة بان بقاء الاركان في الجسم كما في الذهب والطلق
فلعل فيصف رحمه الله تعالى ثلاثة اركان البدن والمزاج بحيث لا يتطرق
الافة الا انحلال فيكون باقيا الا من غير وهن وكذا عدم الفضلة فان صاحب
المعدة النادية قد يستغني عن الاكل والشرب مقدار الا يتمكن غيره من بعضه
او تلوح انه لا انفصل منه شيء مما فضل من غيره لان الحرارة تحلل الفضلات
وتنقص منها ما شيء او بخارا ايضا حسب ذلك البخار النفس بالخروج كما تفعل الحرارة
النارية بالاجسام الرطبة فان النار تحلل الاجزاء المائية من الاجسام الرطبة
بحيث لا يبقى منها شيء وعلى هذا امر الجحيم وما صح منها من الابواب والمالك والزبانية
فانها في نفسها لا يمكن هو الذي ذكرنا بحسب ذوات هذه الامور واما بالنظر
الى قدرة الله تعالى فليس مما يحتمل شيئا فان نظر لا اعتبار في عجائب خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار يستصغر امثال هذه الامور
في جنب عظمة الله وقدرته ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار لايات لاولي الالباب قال ومن حكماء الاسلام الى قوله
واما الفلاسفة فقد قال حكماء الاسلام من اهل احوال الجنة والنار بان
النفس لما كانت مدركة للاشياء للذات كانت او الاما وغيرها والبدن
وغيره من الاجسام الموصوفة بالكيفيات الطبعية وغيرها اله وواسطة للنفس
في الادراكات واحساس اللذات والالام سواء كانت جسمانية او روحانية بالحقيقة
ضروب من تاثرات النفس وانفعالاتها اذ النفس تتاثر وتنفعل عن

الاشيا تحصل لها انواع من اللذات والالام مختلفة لكل نوع او كل صنف من اللذة
او الالم نوع او صنف من الاشيا فمتى حصل للنفس ذلك الشي حصل تلك اللذة
او الالم سوآ كانت تلك اللذة بواسطة آلة او لا يكون وقد يفهم ذلك من احوال
النوم فانا ندرك في حال النوم ادراكات الحواس ونلتذ ونتالم بانواع اللذات والالام
واصنافها من المنكوحات والمطعومات وغيرها التذاذا او تالما فوق ما في
اليقظة بدون الوسايط العنصرية من اللذات والالام ما لا يسع تصوره في
وهم غيرهم حتى يلغهم الامعان فيجدوا لى غايته اشيا فيشغلهم الى قطع علاقة النفس
عن البدن فحينئذ لا يستغني تلك المعاني في مجاري حصول للنفس لذات والام اما بغير
وسط او بوسط غير جسماني يكون من فيض رحمة الله وسخطه او من تصورات
النفس فان تصور النفس لذة فيدرك تلك اللذة فتلتذ بها او لا فيدرك تلك اللذة
فيدرك ضدها فان في التصورات المنتفعة مدخلا في الباب ثوابا كان التصور للمباشرة
فقد يعقبه لذة المباشرة وكذلك في غير ذلك لا سيما اذا لم يكن للنفس استغراق في
احوال البدن وانجذاب لها فيستوفي هذه اللذات حظا وافرا واحوال الجنة
والنار انما يكون من هذا الجنس والقبيل وانه يعرف ان الحال هذه بعد تقرير
تحقيقها انما يكون من تيسر الخيالات الغير الحقيقية فلا غيره بها وقد عرف
ان ما ذكرناه من الامور الحقيقية ممكن بالنظر الى العاقل والفاعل بل هو لازم في
سنة قدرة الله تعالى وحكمته فان يكمل خلق العباد وتتميم احوالهم اجرا
وزجرا انما يتم بما ذكرناه من الجنة والنار وغيرهما من الامور الحقيقية وكمال حكمة
الله تعالى لا يرخص اهمال هذا الكمال مع توفر قدرته على ذلك فان في قدرة الله تعالى لسعة
لا تضيق عليه الامر في شي مما يجري في هذا المجرى فسبحان الله الذي بيده ملكوت
كل شي واليه ترجعون **قال** واما العقلية ففي اللذة **اقول** اما
الفلاسفة فقد اولوا احوال الآخرة بوجه اخر فقالوا اللذة ادراك ما هو عند
المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ما هو عند المدرك شر وآفة
وما هو عند النفس خير فانما يعتبر عالمها السفلي نيل الشكر والحمد والكرامة
كان خير البدن وشره ايضا مختلف فان الخير عند الشهوة هو المطعم الملائم والمنكح
الموافق والخير عند الغضب الغلبة والقهر واللذات العقلية اقوى من اللذات
الحسية وكذلك الالام لان اللذة لما كانت ادراك الملائم فكلما كان الادراك اكمل والمدرك
افضل كانت اللذة اتم والادراك العقلي اكمل لانه يحيط بكنه الشي وعوارضه دون الادراك
الحسي فانه لا يتعلق الا ببعض العوارض فان الاحساس بالبصر فانه لا يتعلق الا بظواهر
الاجسام من السطوح والاضواء والالوان وظاهر ان مدركات العقل افضل وكذا الحكم في
الالم فاذا تخلصت النفس عن علائق الجسمانيات العائقة لها عن عالمها الروحاني فحصل

لها من اللذات والالام بحسب الاستحقاق فوق ما يحصل ثم النفس اما موصوفة بالكمالات
العلمية والخلقية اولا وغير الموصوفة بالكمالات اما موصوفة باضداد الكمالات
اولا والموصوفة باضدادها اما اضدادها راسخة فيها اولا فهذه اربعة اقسام
النفس الموصوفة بالكمالات العلمية والخلقية هي المخصوصة بالسعادات الابدية
واللذات السرمدية والنفس الخالية عن الكمالات سوآ كانت من العلمية او الخلقية
جميعا او من احديهما الغير الموصوفة باضدادها من اهل السلامة والنفس الموصوفة
باضداد الكمالات الغير الراسخة ترجى زوال عذابها ونيل سعادتها والنفس الخالية
عن الكمالات الشايقة اليها اشد عذابا من غير الشايقة لان الكمال عنده خير مفقود
عنها وهي مدركة لذلك والبله ومن النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة القلب
وقلة الاهتمام بالامور الدنيا وهي اقرب الى السلامة لكونهم غير عارفين بكمالاتهم
غير مشتاقين اليها بدا اما قالوه وهو مقدر بقصد وصدقنا به لكن لا يرجى بالطن
واما ان هذه الامور لا تحصل اقسامها الا من مشكاة النبوة **قال** الصحيفة
الثالثة عشرة في القول والحجج **اقول** هذه الصحيفة في الايمان والاسلام
والكفر وتوابعها وفيها خمسة فصول الاول الايمان في اللغة التصديق اجماعا
وفي الشرع مختلف فيه فقال المحققون من اهل السنة الايمان تصديق الرسول
بكل ما علم بالضرورة مجيئه به كالصلوات الخمس ووجوب صوم رمضان
والزكوة والحج وغيرها من الاحكام الظاهرة من دين نبينا عليه السلام وانما
قيد بالضرورة مجيئه به ليخرج ما لا يعلم كذلك كالاجتهاديات لان منكر الاجتهاديات
~~ما هو مشهور~~ ومعلوم انه من دين الرسول عليه السلام ~~بالخبر المتواتر~~ لا يكفر
اجماعا وقريب من قول المحققين ما نقل عن ابي حنيفة رضي الله عنه ان الايمان
هو المعرفة والاقرار لان الايمان هو العلم بما قال النبي عليه السلام والاقرار به
وقالت المعتزلة الايمان هو الطاعات ونقل عن اكثر السلف ان الايمان هو التصديق
بالجنان اي بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان فمن اخل بالتصديق
وان شهد وعمل فهو منافق ومن اخل بالشهادة فهو كافر ومن اخل بالعمل
فهو فاسق وهذا قريب مما نقل عن علي رضي الله عنه عن النبي عليه السلام وبه
قال الشافعي رضي الله عنه ان الايمان معرفة بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان
واما الاسلام بمعنى الاستسلام اي الانقياد لغة وفي الشرع هو الخضوع
وقبول قول الرسول فان وجد مع الاسلام اعتقاد وتصديق بالقلب فهو الايمان
فالايمان اخص من الاسلام ويشهد لها قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم بين الله تعالى انه ليس للاعراب
الاعراب تصديق الرسول ولكنهم قبلوا قوله واظهروا الخضوع مخافة واما
الكفر

فهو في اللغة الستر وإنما سمي الكافر كافراً لأنه يستر الحق وفي الشرع الكفر إنكار
ما علم بالضرورة مجيء الرسول به ولا يكون بين الكفر والإيمان واسطة إذا فسر
الإيمان بالتصديق لأنه متى تحقق تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به تحقق
الإيمان ومتى لم يتحقق هذا سواء كان بإنكار كل ما علم بالضرورة مجيئه به أو بإنكار
بعضه تحقق الكفر أما إذا فسر الإيمان بمجموع الطاعات فيتحقق الواسطة لأن من
صدق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به وترك شيئاً من العبادات لا يكون
مؤمناً ولا كافراً وسمى المعتزلة هذا القسم منزلة بين المنزلتين وفيه نظر لأنه إذا كان
الإيمان مجموع الطاعات فقط فمتى لم يتحقق المجموع لم يتحقق الإيمان ضرورة سواء كان
عدم التحقق بانتفاء بعض الطاعات أو بانتفاء جميعها وحينئذ يتحقق الكفر كما قال
التصديق بعينه وقالت الخوارج من ترك شيئاً من العبادات فهو كافر فعلى هذا
لا يكون بين الإيمان والكفر واسطة لأن من أتى بجميع الطاعات فهو مؤمن
ومن أخل بشيء منها فهو كافر والدليل على أن الطاعات ليست جزءاً من حقيقة
الإيمان كما ذهب إليه السلف ولا نفس الإيمان كما ذهب إليه المعتزلة بل هي
خارجة عن مفهومه أنه لو كان كذلك لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكريراً و
بالمعصية نقضاً ولو كان كذلك لما قيده الله تعالى بالطاعة ولا بالمعصية لكن قيده
بهما أما بالطاعة ففي قوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأما بالمعصية
ففي قوله تعالى والذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أي لم يرتكبوا المحرمات ولأنه لو
كان الطاعات جزءاً من حقيقة الإيمان لما صح جعل القلب محلاً للإيمان إذ الطاعات
ليست جميعها من أفعال القلوب بل بعضها من أفعال الجوارح كالحج لكنه باطل
لقوله تعالى كتب في قلوبهم الإيمان ولأن من صدق الله ورسوله وما جاء به الرسول
بطاعة فإنه مؤمن اتفاقاً فلا يكون الطاعة داخلة في حقيقة الإيمان وهو المطلوب
قال والصحيح في اللغة أقول احتج الخصم وهو من قال إن الطاعات هي الإيمان
وهم المعتزلة بوجوه أربعة أ أن فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة ولفظة
ذلك يرجع إلى كل ما تقدم من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وغيرهما من فعل الواجبات
فيكون كل ما تقدم من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة هو الدين والدين هو الإسلام
لقوله تعالى إن الدين عند الله الإسلام والإسلام هو الإيمان إذ لو كان غير الإيمان
لما كان الإيمان مقبولاً من مبتغي الإسلام لقوله تعالى ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن
يقبل منه لكنه مقبول بالاتفاق فلزم أن يكون فعل الواجبات هو الإيمان والجواب
أنا لا نسلم اتحاد الإسلام والإيمان لأنه معارض بقوله تعالى قالت الأعراب آمنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فإنه تعالى قد سلب عنهم الإيمان وأثبت الإسلام [illegible]

١١٨

عند الآخر ضرورة ولئن سلمنا لكن دليلكم إنما دل على أن الطاعات يصدق عليها
الإيمان ولا يلزم من ذلك كون الطاعات حقيقة الإيمان لجواز أن يكون صدق الإيمان
على الطاعات لكونها متضمنة للتصديق والاعتقاد ب لو كان الإيمان عبارة
عن التصديق لكان قاطع الطريق الذي صدق الرسول مؤمناً لكونه مصدقاً له لكنه
ليس بمؤمن لأنه مخزي من قولهم أخزاه الله أبعده الله وأفضحه لأن الله تعالى
يدخله النار لقوله تعالى في حقهم ولهم عذاب النار وكل من يدخل النار فقد أخزاه الله
لقوله ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله
النبي والذين آمنوا معه فقاطع الطريق ليس بمؤمن فلم يكن الإيمان عبارة عن
التصديق وفيه نظر لأن هذا إنما يصح لو كان الواو في قوله تعالى والذين
آمنوا معه عاطفة أما إذا كانت مبتدأة فلا يصح وذلك ظاهر ولئن سلمنا لكن
المراد بقوله والذين آمنوا معه أصحابه بدليل قوله تعالى معه ج الطاعات هي
الإيمان لقوله وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم إلى بيت المقدس قبل تحويل الكعبة
والجواب لا نسلم أن المراد بالإيمان ههنا الصلاة وحدها وإلا لكان مجازاً في
مسمى الطاعات أو تسمية الكل على الجزء عندكم والأصل عدم المجاز ثم لم لا يجوز أن يكون
المراد التصديق بوجوب الصلاة د لو كان الإيمان عبارة عن التصديق لما
كان قابلاً للزيادة والنقصان إذ التصديق معنى واحد لا يتعدد لكنه باطل
وإنما استدلوا على بطلان التالي بآيات سنذكرها مع الأجوبة عنها في الفصل الذي يليه
قال الفصل الثاني في أنه أقول اختلفوا في أن الإيمان هل يزيد وينقص
أم لا فقال بعض من ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق إن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان
لأن مسمى التصديق شيء واحد لا يتطرق إليه الزيادة والنقصان وقال آخرون
إن الإيمان لا يقبل النقصان لأنه لو نقص لما بقي إيماناً ولكن يقبل الزيادة لقوله تعالى وإذا
تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ويزداد الذين آمنوا
إيماناً وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وقال من زعم
أن الطاعات داخلة في حقيقة الإيمان إن الإيمان يقبل الزيادة والنقصان واستدل
بالآيات المذكورة ههنا قال الإمام هذا البحث لفظي لأن المراد بالإيمان إن كان هو
التصديق فلا يقبل الزيادة والنقصان وإن كان المراد به الطاعات فيقبلهما
ثم ذهب الإمام إلى التوفيق بين المذهبين فقال الطاعات مكملة للتصديق
فكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفاً إلى أصل
الإيمان وما دل على كون الإيمان قابلاً للزيادة والنقصان فهو مصروف إلى الإيمان
الكامل هذا ما ذكروه والحق عند المصنف أن الإيمان قابل للزيادة والنقصان
سواء كان بمعنى الطاعات أو بمعنى التصديق لأن التصديق بالقلب

فهو الاعتقاد الجازم وهو قابل للشدة والضعف لان الاعتقاد يشتد من اجل
البرهان وما لا اليه احق الاطرفات وفيه بحث لانا لا نسلم ان التصديق
من حيث هو التصديق قابل للشدة والضعف ولم لا يجوز ان يكون الشدة
والضعف عائدا الى الجلاء والخفاء بل الامر كذلك لعروض التامل قال
الفصل الثالث في الكفر اقول صاحب الكبيرة مؤمن مطيع بايمانه
عاص بفسقه وعند المعتزلة صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر اما انه ليس
بمؤمن فلانه لم يات بجميع الطاعات لان الايمان عبارة عن مجموعها واما انه
ليس بكافر فلانه مصدق وفيه نظر لانهم لم يعتبروا التصديق في الايمان
حتى لا يكون صاحب الكبيرة كافرا بل الايمان عندهم مجموع الطاعات وعند جمهور
الخوارج صاحب الكبيرة كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
فان عدم الحكم بما انزل الله من الكبائر والله تعالى حكم بكفره فيكون صاحب الكبيرة
كافرا وفيه نظر لان ذلك يدل على ان من لم يحكم بما انزل الله ولم يصدقه فهو كافر
ولا نزاع فيه واما ان الذي [illegible] ارتكب معصية بعد الايمان وعند الازارقة وهم
اتباع نافع بن الازرق من الخوارج صاحب الكبيرة مشرك لانه تعالى [illegible]
لغيره وهو نفسه او الشيطان او غيرهما فصار مشركا [illegible] لقوله تعالى ولا
يشرك بعبادة ربه احدا وعند الزيدية من الشيعة صاحب الكبيرة كافر
النعمة وعند الحسن البصري صاحب الكبيرة منافق لقوله عليه السلام المنافق
ثلث اذا ائتمن خان واذا وعد اخلف واذا حدث كذب والكذب من
الكبيرة فيكون المنافق صاحب الكبيرة فيكون صاحب الكبيرة منافقا لان الحكم العكس
المستوي واختلفوا في الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه عن النبي عليه السلام
انه قال الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس المؤمنة بغير حق وعقوق
الوالدين المسلمين والسحر واكل مال اليتيم واكل مال [illegible] والزنا والفرار
من الزحف [illegible] وقذف المحصنة وزاد علي رضي الله عنه السرقة
وشرب الخمر وزاد ابو هريرة اكل الربوا وقيل الكبيرة ما توعد الشارع
عليه بخصوصه قال [illegible] اقول هذا هو الفصل
[illegible] وعيد اهل الكبائر من اهل الايمان منقطع اي لا يبقيهم الله تعالى
في النار ابدا بل يخرجهم الله تعالى من النار الى الجنة خلافا للمعتزلة
فانهم زعموا ان صاحب الكبيرة يبقى في النار دائما لنا قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وانما خص الشرك
لان المشرك ليس من اهل الايمان واحتج الخصم اي المعتزلة بقوله تعالى ان
الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين فان ذلك يدل

١١٩

على ان الفجار دائمون في النار اذ لو خرجوا منها لصاروا غائبين عن الجحيم والغيبة
منتفية بالاية والجواب ان هذا لا يوجب دوام العذاب [illegible]
لان الغيبة منتفية بالاية ولا نسلم ان عدم الغيبة عن الجحيم يستلزم دوام العذاب
بل الجواب ان يقال ان المراد بالفجار الذين يعود الضمير اليهم الكاملون في فجورهم
وهم الكفار يدل عليه قوله تعالى ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك
هم الكفرة الفجرة وايضا احتج الخصم بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها فان القتل من الكبائر وقد جاء في وعيد القاتل الخلود وهو الدوام
فيبقى في الجحيم دائما والجواب ان قوله تعالى فجزاؤه الى اخره يوجب كونه مستحقا
لدوام العقاب والاستحقاق لا يوجب الوقوع وذهب ابو هاشم واتباعه الى ان
الطاري يزيل المتقدم بطريق الموازنة اي يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط
المتساويان منهما ويبقى الزائد مثلا ان يكون الثواب عشرة اجزاء والعقاب
الطاري خمسة فيسقط الخمسة بالخمسة ويبقى من الثواب خمسة وقال
ابو علي واتباعه من المعتزلة انه بطريق الاحباط وعدم الموازنة اي يبقى الطاري
بحاله ويسقط منه السابق بعدده وفي هذين القولين نظر اما في الاول فلان تاثير
كل واحد من الثواب السابق والعقاب الطاري في عدم الاخر ضروري فاما ان
يكون التاثيران معا او على التعاقب والاول باطل لان المؤثر في عدم كل واحد وجود
الاخر فلو حصل العدمان لحصل الوجودان حال حصول العدمين لان العلة يجب
الحصول عند حصول معلولها وهو محال والثاني ايضا باطل لانه يصير المغلوب
المغلوب بعد صيرورته مغلوبا غالبا وهو محال واما في الثاني فلانه الغاء
للطاعة وتضييع لها وهذا باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قال
واجمع الامة على ان عذاب الكافر المعاند دائم واما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد
في تحصيل الحق ولم يصل اليه فزعم الجاحظ والعنبري ان عذابه منقطع لانه
معذور لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وانكر الباقون انقطاع الوعيد
عنه وادعوا فيه الاجماع لان النص عام كما مر قال الفصل الرابع الى
اخره اقول هذا الفصل في بيان انه هل يجوز الاستثناء في قوله انا مؤمن
بان يقول انا مؤمن ان شاء الله ام لا الذين زعموا ان الطاعات داخلة في الايمان
فمنهم من جوز الاستثناء مطلقا سواء كان في الحال او في الاستقبال وهو قول
عبد الله بن مسعود وقوم من الصحابة والتابعين والشافعي ومنهم من جوز
الاستثناء في الاستقبال دون الحال وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج والكرامية
والذين ذهبوا الى ان الايمان هو التصديق فمنهم من جوز الاستثناء وهو قول
ابي سهل الصعلوكي وابن فورك ومنهم من انكر الاستثناء وهو قول ابي حنيفة
واصحابه

صح عشرة

وقوم من المتكلمين جعله محو الاستثناء وجوزه بلفظه فا الاستثناء ههنا للتبرك لا
للشك كقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وقوله للتبرك لامتناع الشك
على الله تعالى ق انه للشك لكن لا في الحال بل في العاقبة لان الايمان المفيد للنجاة هو الباقي
عند الموت وكل احد شاك في ذلك فجوز الاستثناء ج لما كان الايمان عندهم مجموع الاعتقاد
والقول والعمل والشك في العمل الذي هو احد اجزاء الايمان يوجب الشك فيه فصح الشك
في حصول الايمان وقال المانع عن جواز الاستثناء انا مؤمن حقا لان الشك في الحال
والاستقبال يوجب ضعف الاعتقاد في الحال اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه في الحال
يشك في ثباته في الاستقبال وذلك يوجب ضعف الاعتقاد في الحال وذلك غير جائز وانت
تعلم انه لا نزاع في المعنى ان كان ذلك لقصد التبرك اذ الايمان عنده لا يزيد وان يكون على تقدير
مشية الله تعالى ولذا كان كذلك ولو صرح بالمشية لا يلزم منه ضرر لان المصرح به يكون بصريحا
مما هو واقع في الواقع قال الفصل الخامس في الامة اقول اهل السنة كل من اعتقد
اركان الدين من الصلوة والزكوة وغيرهما لعلمه بها ان اعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة
عليها وقال الآمدي ورود شبهة تفسد اركان الدين فهو كافر ومن لم يعتقد جواز ذلك
بعد احتماله فمنهم من قال انه مؤمن وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال المؤدي الى
معرفة ادلة قواعد الدين وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد والاوزاعي والثوري
وكثير من المتكلمين ومنهم من قال انه لا يستحق اسم المؤمن الا بعد عرفان ادلة قواعد الدين
سواء احسن العبارة عن الادلة او لا يحسن وهو مذهب الاشعري وقوم من المتكلمين جامعه
من لم تبلغه دعوة الاسلام فان اعتقد وحدانية الله تعالى وعدل الحكمة حكم المسلمين ومن
معذور في جهله باحكام الشرع وان اعتقد الشرك والتعطيل فهو كافر وان لم تبلغه اي فان
لم يبلغ من لم تبلغه دعوة الاسلام دعوة نبي اخر لم يكن مكلفا باحكام شرع اصلا ولا يكون
له ثواب ولا عقاب وان بلغته دعوة نبي ولم يؤمن به كان مستحقا للوعيد على التابعية بحسب
احكام الشرع وان لم يعتقد شيئا لا توحيدا ولا اشراكا فهو ليس بمؤمن ولا كافر قال
الصحيفة الثامنة عشرة في قوله واحتج الاشاعرة اقول هذه الصحيفة في الحسن
والقبح وما يتعلق بهما وفيها فصول الاول الحسن والقبح قد يطلق على ثلثة معان فا
كون الشيء ملائما للطبع او منافرا له كالفرح والغم ث كون الشيء صفة كمال او صفة نقص كالعلم
والجهل ج كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا كالصلوة ومتعلق الذم عاجلا
والعقاب آجلا كالزنا والاخلاق فان الحسن والقبح بالمعنيين الاولين عقليان
واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح بمجرد حكم
الشرع لا لذات الفعل فالقبيح ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وقالت المعتزلة
والكرامية والبراهمة انهما بالعقل يعني انهما لذات الفعل او لصفة من صفاته شرعا
ورد به الشرع او لا الا ان العقل قد يستقل بادراكه كحسن صوم اليوم الاخير

من رمضان وقبح صوم يوم العيد لكن الشرع لما ورد بحسن الاول وقبح الثاني علمنا
انه لولا اختصاص كل منهما بما اقتضاه حسن او قبح لما ورد الشرع به ثم اختلف
القائلون بالحسن والقبح الذاتيين فقال قدماء المعتزلة انهما لذات الفعل كحسن الصدق
وقبح الكذب وقال الجبائي من المعتزلة ان الحسن والقبح لصفة زائدة على الفعل
لا لذاته فان الصدق انما يكون حسنا اذا كان نافعا والكذب انما يقبح اذا كان ضارا
ومنهم من قال ان الحسن لذات الفعل والقبح لصفة من صفاته وقالت الجبائية من
المعتزلة ان الحسن والقبح بالاعتبارات فان اللطمة لليتيم ان كانت باعتبار
التاديب فهي حسنة وان كانت باعتبار الظلم فهي قبيحة قال احتج الى اخره
اقول لما فرغ عن تحرير المبحث شرع في احتجاجهم احتجت الاشاعرة على
انهما ليسا لذات الفعل بل بمجرد الشرع بوجوه ثلثة فا فعل العبد ليس باختياره
لان فعله اما اضطراري او اتفاقي لان العبد ان تمكن من الفعل والترك
او لا فان لم يتمكن فهو اضطراري لان صدوره عنه يكون ضروريا وان تمكن فاما ان
يتوقف فعله على مرجح او لا والثاني يكون اتفاقيا والاول يلزم ان لا يكون المرجح
من العبد والا احتاج ذلك المرجح الى مرجح اخر ويتسلسل بل يكون المرجح
من الله واذا حصل المرجح يكون صدور الفعل عن العبد اضطراريا وقد مر
مثل ذلك في صحيفة القدر وجوابه ما قد عرفته من ان المرجح
ارادة العبد وهي بالاخرة مستندة الى قدرة الله تعالى فلا يلزم التسلسل ولا
يقدح في كونها مرجحة لان سبب السبب لا يخرج السبب عن كونه سببا واذا
لم يكن فعل العبد اختياريا على تقدير ثبوت هذا الدليل فلا يكون حسنا ولا قبيحا
لذاته اتفاقا اما عندنا فظاهر واما عندهم فلان الفعل اذا لم يكن اختياريا لم يكن
متعلق المدح والثواب او الذم والعقاب وح لا يكون حسنا ولا قبيحا اذ لو
كان كذلك لكان متعلقا للمدح والثواب او الذم والعقاب عندهم هذا خلف
واعلم ان الاشاعرة مع اعتقادهم ان فعل العبد ليس باختياره جوزوا كون الفعل
متعلق الثواب والعقاب بالشرع ب لو كان الحسن والقبح لذات الفعل
او لصفة من صفاته لزم قيام العرض بالعرض لان الحسن والقبح عرض ومثل الفعل
وجوابه قد عرفته فيما مضى من انه يجوز قيام العرض بالعرض كقيام السرعة
والبطوء بالحركة ج لو كان الحسن والقبح لذات الفعل لاجتمع النقيضان في
صدق من قال لاكذبن غدا وكذا في كذبه لان صدقه في هذا الكلام يستلزم الكذب
غدا والكذب قبيح ومستلزم القبيح قبيح فصدقه في هذا الكلام قبيح لكنه
حسن لكونه صدقا فيلزم ان يكون حسنا قبيحا معا ولان كذبه في هذا الكلام
يستلزم عدم الكذب غدا وعدم الكذب غدا حسن والمفضي الى الحسن حسن

فكذبه في هذا الكلام حسن لكونه قبيح لكونه كذبا فهو حسن قبيح وكذا كذب الغد عدم
كذبه لانا ان كذب في الغد لزم قبحه لكونه كذبا وحسنه لكونه مستلزما للصدق في الخبر
الاول وان صدق في الغد لزم حسن الخبر الثاني من حيث انه صدق وقبحه من حيث انه
مستلزم للكذب في الخبر الاول والجواب ان المختار ان الحسن والقبح ليسا
لذات الفعل بل لصفة من صفاته وهذا الدليل لم يدل الا على كونهما ليسا لذات الفعل
لانهما ليسا عقليين وهذا لم لا نصرنا **قال** احتجت المعتزلة على ان الحسن والقبح
عقليان بوجهين **ا** حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران
بديهي عند جميع العقلاء من الشرع لحصوله للمنكرين للشرع من غير نظر الى شرع او عرف
او برهان والجواب ان حسن هذه الاشياء وقبحها بالمعنى المتنازع فيه اي
بالتفسير الثالث ممنوع **ب** لو كان الحسن والقبح بالشرع لحسن من الله تعالى
كل شيء ولو كان كذلك لحسن منه تعالى لان الحسن حينئذ يكون بفعله او حكمه فحسن منه تعالى
اظهار المعجزة على يد الكاذب ولا يثبت النبوة بالمعجزة وايضا لا يمكننا الحكم قبل
ثبوت النبوة بان الكذب من الله تعالى محال اذ لا حكم للعقل ولم يظهر الشرع
بعد ولا يعلم الوثوق بالنبوة واجابوا عنه بان حسن الشيء لو ثبت وقوعه جاز
ان يكون قبيحا بحسب الشرع ايضا وفيه نظر لان الخصم يقول انه على تقدير
ان يكون كل شيء من الله حسنا لا يمكن الوثوق بالنبوة لاحتمال ان يكون اظهار
المعجزة على يد الكاذب حسنا لا انه واقع او غير واقع والتحقيق عند المصنف في
هذه المسألة ان افعال الله تعالى واحكامه لا يعلل بالاغراض [illegible]
او بالنسبة الى الغير لان افعاله تعالى واحكامه لو تعلقت بعلة لا يكون [illegible]
مطلقا فحصول تلك العلة ان لم يكن اولى به تعالى كان فعله لغرضها سفها وهو على
القادر الحكيم محال وان كان حصول تلك العلة اولى به تعالى كان الله تعالى ناقصا بذاته
مستكملا به وهو محال وكان [illegible] الله لان جهة القبح صارفة عن الفعل [illegible]
يصح [illegible] واجابته على الله تعالى محال وايضا كيف يليق بالقادر الحكيم
ان يترك الاولى ويفعل الادون وايضا يرتفع الوثوق عن النبوة كافة
وعن الوعد والوعيد لاحتمال التخلف وفيه نظر لانه على تقدير ان لا يكون
اولى جاز ان يكون مساويا وللمختار ان يفعل المرجوح فيها المساوي **قال**
الفصل الثاني [illegible] **اقول** اختلف العلماء في تعليل افعال الله
تعالى واحكامه فقالت المعتزلة واكثر الفقهاء افعاله تعالى معللة برعاية مصالح العباد
وذهب اخرون الى امتناع تعليل افعاله برعاية مصالح العباد واحتج
الاخرون بوجوه ثلاثة **ا** القادر الحكيم لا يفعل الفعل لغرض لانه اذا
فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه الفعل

منه الفعل والا لكان سفها وعبثا وان كان حصول ذلك الغرض اولى به كان ناقصا
بذاته مستكملا بذلك الغرض وهو محال فان قيل حصول ذلك الغرض اولى بالعبد
لا بالله تعالى فلا يلزم الاستكمال بالغير ولا العبث ولا يصح لعود النفع
في اولوية حصول ذلك الغرض للعبد بالنسبة الى الفاعل او ليس يصح لا يفعل الفاعل
ذلك لكونه عبثا قلنا لا نسلم وانما لا يفعل اذا لم يكن الفعل اولى به بوجه من
الوجوه ويكون ذلك الفعل اولى بالنسبة الى العبد وفيه نظر لانه يحصل الاولوية
بالنسبة اليه تعالى في الجملة ويلزم الاستكمال ولئن سلمنا عدم تحصيل الاولوية لكن
تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون
غرضا له تعالى داعيا له الى الفعل والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة
اليه بل يكون فعله اولى بالنسبة اليه من تركه يلزم الاستكمال بالغير ضرورة بل
الجواب انه لم لا يجوز ان كونه اولى بالنسبة الى العبد لا يكون اولى بالنسبة اليه تعالى
قوله لو فعل الفاعل لغرض الى اخره لكان الفعل يلزم العبث قلنا لا نسلم انه عبث
وانما يكون عبثا ان لو لم يكن اولى بالعبد وهو ممنوع **ب** لو كان فعله لغرض
فان كان ذلك الغرض قديما لزم قدم فعله لان الغرض باعث على الفعل لكن قدم فعل
المختار محال لما بينا وان كان ذلك الغرض حادثا يكون ذلك الغرض باحداث الله تعالى
باحداث الواجب لذلك الغرض يكون ايضا لغرض اخر ويعود الكلام اليه ويتسلسل
وفيه نظر لجواز ان يكون احداث ذلك الغرض لنفس ذلك الغرض لا لغرض اخر
لان الشيء قد يكون مطلوبا لذاته لا لشيء اخر فلا يتسلسل **ج** الغرض اما ايصال
اللذة او دفع الالم والله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء من غير توسط شيء من الوسائط
فكان توسط الاجسام عبثا لان من قدر على تحصيل شيء بلا واسطة يكون الفعل
منه بالواسطة عبثا لا فائدة فيها والعبث ينافي الغرض فافعاله تعالى لا يكون معللة
بالغرض والجواب لم لا يجوز ان يكون توسط الاجسام متضمنا لحكمة لغرض ولا
يعود الكلام في ان الله تعالى قادر على ايجاد تلك الحكمة بدون التوسط فيكون التوسط
عبثا لجواز ان يكون تلك الحكمة بحيث لا يحصل الا بذلك التوسط كما ان ايجاب الزكوة
شرع لحكمة وهو حصول الثواب للمزكي بواسطتها ومعنى لا يحصل الا بالتوسط
قال واحتج الى الغرض **اقول** احتج القائلون بكون افعال الله تعالى
واحكامه معللة برعاية مصالح العباد بوجوه ثلاثة **ا** قبح القبيح لا محالة
انه والله تعالى عالم بجميع الاشياء قادر على ايجادها فيكون عالما بقبح القبيح
غنيا عنه فيمتنع صدور عنه فعل القبيح لان جهة القبح صارفة عن الفعل
فادام لم يعارض جهة القبح داعية الحاجة امتنع الفعل فلا يفعل الله تعالى
الا ما يكون غير قبيح وفيه نظر لان هذا الدليل مبني على كون الحسن والقبح

ص الذي يظهر ان الله لا يعقل اولوية حصول ذلك العرض او [illegible] بالفاعل اذا لم يكن [illegible] وكلاهما باطل والجواب ان الاولوية [illegible] تساوي بالنسبة الى الفاعل

الفعل

بالتفسير الثالث عقلا وقد عرفت فساده ج لا نسلم ان مع القبح لا صارف لله لجواز ان
يكون فيه عائدا الى المشروع ولا نسلم ان جهة القبح صارفة لله تعالى عن الفعل فانه القبح ح
مالك الامر على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله
وان وجبت لكن لا بد لكم من دليل قاطع ولا نسلم ان داعيه الفعل لما لم يعارض جهة القبح
امتنع الفعل على الله تعالى قد يريد جميع الكائنات حسنة كانت او قبيحة ب قولهم لو فعل
الله لغرض لصار ملزوم العبث وهو على الله تعالى محال لانه قادر عليم حكيم بل احكم الحكماء وقد
لا نسلم ان عنيتم بالعبث الخالي عن الغرض فانا لا نسلم استحالته على الله تعالى بل هو اول المسألة
وان عنيتم به شيئا اخر فلا بد من افادته اولا ثم تقرير استحالته ثانيا ج قولهم وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون مع قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك فانه يدل على
ان خلق الامر بالعبادة وهذا لا لغرض لعود الله تعالى لتعاليه عنه فيعود الى العباد فعلم ص
ان افعاله تابعة لمصالح عباده وفيه نظر اذ لا يلزم منه الا ان يكون بعض افعاله تعالى العبادة
بالغرض وهذا المدعى لا يرد ما ادعوا ان جميع افعاله تعالى معللة بالغرض والحق عند المصنف
في هذه المسألة ان الله تعالى قادر حكيم غني عالم ولا بد من الفعل او الترك فيختار اولى الطرفين
واحسنهما لكن الاولى بالضرورة فعلمه عن سبيل هذا المعاد يعرض محال ولكن
… لا يكون بالنسبة الله تعالى لتنزهه عن ذلك بل يكون في بعض الامور بالنسبة الى
العباد وان الفعل على هذا الوجه لا ينافي الكمال بل هو عين الكمال وحاله عن النقص
والعبث … الخلق الحجة عليهم واظهار
المعجزات لتصديقهم فمنكر التعليل منكر للنبوة ودلائله قادحة في النبوة اذ الحاصل
ان بعثة الانبياء معللة باهتداء الخلق وفيه نظر اذ جاز ان يكون الطرفان متساويا
فلا اولوية لواحد منهما قال الفصل الثالث في انه اقول قالت المعتزلة
تكليف ما لا يطاق محال خلافا للاشعري وعوام من تبعه وقد نقل عن الاشعري
ما يصرح بجواز تكليف ما لا يطاق لكنه لم يصرح به لان القدرة مع الفعل فكذا يلزم من قوله افعال
العباد لا يلزم التكليف بغير المقدور اذ كان التكليف بما يتوقف على الفعل اذ القدرة
مع الفعل لا قبله او يحصل تحصيل الحاصل اذ كان التكليف مع الفعل وكذا يلزم من قوله ان
افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى ولا تأثير لقدرة العبد فيها فيكلف العبد بالفعل
تكليف بما لا قدرة له عليه والحق عند المصنف هو الاول اي ان تكليف ما لا يطاق
محال لوجهين ا ان الله تعالى امر الكافر بالايمان وعلم ان الكافر لا يؤمن ب ان
تكليف ما لا يطاق عبث والعبث على الله محال فالتكليف بما لا يطاق محال
وفيه نظر لان التكليف قد يكون لمصلحة تنشأ عن الامتثال فهاهنا يكون التكليف
بما لا يطاق عبثا وقد يكون التكليف لمصلحة تنشأ من نفس التكليف لا من الامتثال
كالابتلاء بالبشر والكراهة وح لا يلزم العبث لترتب الفائدة عليه مع عدم

صو

حصول المكلف به ب قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج
اي حرج فوق التكليف بما لا يطاق وفيه نظر لان غاية ما في الباب لا يدل الا على عدم وقوع
تكليف ما لا يطاق وعدم الوقوع لا ينافي الجواز فلا يلزم منه نفي ما ذهب اليه الاشعري اذ
لا يلزم من عدم الوقوع الاستحالة قال واحتج الخصم الى آخره اقول احتج ابو الحسن
الاشعري على جواز تكليف ما لا يطاق بوجوه خمسة ا ان الله تعالى امر الكافر بالايمان وعلم
ان الكافر لا يؤمن فالايمان منه محال لافضائه الى انقلاب علم الله تعالى جهلا فالتكليف بالمحال جائز
والجواب ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون موجبا للمعلوم وفيه نظر عرفته ب اخبر
الله تعالى عن عدم ايمان الكفار بقوله سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فيجب عدم
ايمانهم لامتناع الكذب على الله تعالى والكافر مكلف بالايمان فجاز التكليف بالمحال
والجواب ان الخبر تابع للمخبر به لان الخبر انما يكون عما وقع او يقع فلا بد وان يكون في
نفس الامر كذلك حتى يصدق المخبر عنه واذا كان الخبر تابعا للمخبر به لا يكون موجبا له
وفيه نظر لانا لا نسلم ان خبر الله تعالى تابع للمخبر به ادخل كلامه في عدم
كما علم ج التكليف اما قبل الفعل او عند الفعل وايا ما كان يلزم التكليف بما لا يطاق
اذ لا قدرة قبل الفعل على الفعل وحالة الفعل يجب الفعل فلا يكون الفعل مقدورا
فجاز التكليف بما لا يطاق والجواب انه قد مر في صحيفة الجبر والقدر ان القدرة قبل
الفعل لان القدرة عندهم سلامة الآلات للفعل من الاعضاء والقوى ولا شك ان القدرة
بهذا المعنى سابقة على الفعل وفيه بحث د الافعال كلها مخلوقة لله تعالى كما مر فلا يكون
فلا يكون الافعال مقدورة للعبد فالتكليف بالفعل تكليف بما لا يطاق والجواب
قد سبق في الصحيفة المذكورة ان قدرة العبد مؤثرة في افعاله فيكون افعاله مقدورة له في
الجملة وايضا هذا الدليل ان تم يقتضي … يوجب ان يكون جميع التكاليف تكليفا
بالمحال وذلك باطل اتفاقا ه كلف الله تعالى ابا جهل بتصديق رسوله عليه السلام في جميع ما اخبره
لانه تعالى كلفه بالايمان والايمان لا يكون الا بالتصديق في جميع ما اخبره ومن جملة ما اخبره ان ابا جهل
لا يصدقه في شيء من ذلك اصلا فيكون ابو جهل مكلفا بانه يصدقه في انه لا يصدقه في شيء
من اخباره فلو صدق ابو جهل هذا الخبر وهو انه لا يصدقه في شيء يلزم ان لا يصدقه لان هذا
ايضا خبر من اخباره فتصديق هذا الخبر يوجب عدم تصديقه فيكون مكلفا بالتصديق
حال عدم التصديق فيكون محالا والجواب لا نسلم ان ابا جهل لو صدق هذا الخبر وهو
انه لا يصدقه في شيء يلزم ان لا يصدق النبي وانما يلزم ذلك ان لو كان تصديق النبي في خبر
لو قوعه وليس كذلك وفيه نظر لان تصديق هذا الخبر موجب لوقوعه فلا يلزم الكذب
في خبر الله تعالى لانه تعالى اخبر انه لا يصدقه في شيء اصلا فلو صدق ابو جهل هذا الخبر يكون
عدم تصديقه ضروري الثبوت لاخباره تعالى عنه قال الصحيفة الخامسة في الامامة
واما المحجوب اقول هذه الصحيفة في الامامة وما يتعلق بها وفيها ثلثة فصول

الأول الإمامة رياسة عامة في الدين والدنيا فقوله رياسة كالجنس وقوله عامة في الدين
والدنيا كالفصل احترازا عن قضاة البلاد المسلمين لأن رياستهم ليست عامة وعن الملوك
لأن رياستهم في الدنيا فقط وفيه نظر إذ يدخل فيه الرسالة والنبوة فالأصوب أن يقال
تزاد عليه نيابة عن النبي عليه السلام واختلفوا في نصب الإمام فقال بعضهم إن نصب الإمام
يجب وقال الآخرون لا يجب أما الموجبون فمنهم من أوجبه عقلا ومنهم من أوجبه
شرعا أما الموجبون عقلا فمنهم من أوجبه على الله تعالى ومنهم من أوجبه على الخلق أما الذين
أوجبوا نصب الإمام على الله تعالى فهم الشيعة وذكروا في وجوبه وجوها ثلاثة
قال ا يجب نصب الإمام على الله تعالى لأن نصب الإمام يكون لطفا في الحث على الواجبات
والزجر عن القبيحات ورعاية الدين عن الزيادة والنقصان وهو قول الإمامية
أن الإمامية منهم فسروا معنى اللطف في هذه الأشياء بحال المكلف يكون
معها إلى الطاعة والاجتناب عن المعصية أقرب بشرط أن لا ينتهي إلى حد الإلجاء وفيه نظر
لأنا لا نسلم أن اللطف واجب على الله تعالى لأنه مالك الملك فيمتنع الإيجاب عليه
فلا يلزم عليه شيء أصلا ولا نسلم أن نصب الإمام لطف وإنما يكون لطفا لو كان
خاليا عن جميع المفاسد وذلك ممنوع قال ب يجب نصب الإمام على الله تعالى لأن يكون
معلما لمعرفة الله تعالى لأن العقل وحده لا يستقل بإدراك الحقائق الإلهية وهو قول
الإسماعيلية منهم فنسبتهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق وفيه نظر لأنا لا نسلم أن
العقل لا يستقل بإدراك الحقائق بدون معلم غاية ما في الباب أن الإدراك بدون المعلم عسير
وذلك لا يوجب الامتناع ولئن سلمناه لكن لا نسلم وجوب نصب الإمام عليه تعالى لكونه
مغنيا عما سواه ج يجب نصب الإمام على الله تعالى لأن يعلمنا اللغات ويعرفنا أحوال
الأغذية والأدوية والسموم ويحفظنا عن الآفات وهو قول بعض الشيعة وفيه نظر
لجواز أن يحصل هذه الأشياء بدون نصب الإمام فلا يجب عليه تعالى وأما الذين أوجبوا
نصب الإمام على الخلق فمنهم الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري ومن تابعهم
واحتجوا بأن نصب الإمام يتضمن دفع الضرر عن النفس وكل ما هو كذلك فهو واجب
على الخلق فيكون نصب الإمام واجبا على الخلق أما الأول فلأنا نعلم أن الخلق إذا كان
لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان حالهم في الميل إلى الصلاح والاحتراز
عن القبائح أتم من حالهم إذا لم يكن لهم هذا الرئيس وأما أن دفع الضرر واجب
بقدر الإمكان فبديهي إذ كل أحد يجد من نفسه ذلك وفيه نظر لأنا لا نعلم أن نصب الإمام
لا يدفع إلا بعضا من الضرر ويمنع الكبرى لأنا لا نسلم أن ما يدفع الضرر فهو واجب
لأن عدم الفكر وعدم الاشتغال بمعرفة الأصول الإسلامية بل الاشتغال بالنوم والدعة يدفع
ضرر السهو وتحليل الحرارة الغريزية والكد المتعب وغير ذلك مع أن هذه الأمور
ليست بواجبة اتفاقا قال وأما الموجبون إلى آخره أقول وأما الذين أوجبوا نصب

الإمام على الخلق سمعا فهم جمهور أهل السنة وأكثر المعتزلة واحتجوا عليه بوجوه ثلاثة
قال ا أن الذين احتجوا بهذا الموجب على الخلق عقلا إلا أنهم تمسكوا بالإجماع في المقدمة
الثانية وهي أن دفع الضرر عن النفس واجب فصاروا بذلك سمعيا لأن الإجماع نقلي
لتوقفه على السند النقلي ب من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية
فإن هذا الحديث يدل على وجوب نصب الإمام على الخلق لأن معرفته في زمانه موقوف
على وجوده بأن ينصبه الخلق ج إجماع الصحابة لأنهم أجمعوا بعد وفاة النبي عليه السلام
على طاعة الإمام فلو لم يكن نصب الإمام واجبا لما اتفقوا عليه واحد في ذلك ولم يخالف
لأنه لو خالف لنقل إلينا لتوفر الدواعي على نقله أما الذين لم يوجبوا نصب الإمام
غير واجب مطلقا بل إن خلوه جاز وإن نزلوه أيضا جاز فهم الخوارج والأصم من المعتزلة
ومنهم من فصل بحسب الوقت فقال بعضهم يجب نصب الإمام عند ظهور الفتن دون
وقت الأمن لأنا إنما نحتاج إلى الإمام لدفع الفتنة وقال بعضهم بالعكس أي يجب نصب
الإمام وقت الأمن دون وقت ظهور الفتن لأن نصب الإمام وقت الفتنة قد يوجب زيادة
الفتنة لمخالفة بعض الناس عادة والأصح الثاني لوجوب نصب الإمام مطلقا بأن
نصب الإمام موجب للفتن وقد يوجب بعض الناس بعضا كما جرى في إمامة علي رضي الله عنه ومعاوية
ومن بعدهما في أكثر الأوقات كما جرى في إمامة أمير المؤمنين حسين رضي الله عنه ويزيد
وغيرهما والاحتراز عما يوقع في الفتنة والمحاربة أولى بالاتفاق والشريعة كافية
في معرفة طريق الحق فلا احتياج إلى الإمام وفي الكل نظر أما الأول فلأنا لا نسلم أن
وقت الأمن لا احتياج إلى نصب الإمام بل يحتاج إليه لضبط الدين والأمر بالطاعات
والنهي عن المعاصي والمنع من التغالب وغير ذلك من الفوائد وأما الثاني فلأنا لا نسلم
عدم الاحتياج إليه عند ظهور الفتن بل يحتاج إليه لدفع الفتن بل دفعها عند وجوده
أسهل من دفعها عند عدمه وأما الثالث فلأن فائدة نصب الإمام من رعاية
الدين ودفع المخالفة وأمن المسلمين أعظم وأقوى من ضرورة المتوهم في بعض
الأحيان بل الشريعة بدون الإمام قد يقع خللا من أهل الضلالة والبدعة
قال المذهب إلى آخره أقول اختلفوا في عصمة الإمام وقد عرفت معناها
قال جمهور الشيعة بوجوب عصمة الإمام وأنكر وجوب العصمة أهل السنة
والمعتزلة والزيدية من الشيعة والخوارج وقالوا يكفي في الإمام العدالة ظاهرا واحتج
الشيعة على وجوب عصمة الإمام بوجوه أقواها أن احتياج الخلق إلى الإمام إنما
كان لجواز الخطأ عليهم فلو كان الإمام كذلك احتاج إلى إمام آخر ويلزم الدور أو
التسلسل وفيه نظر لأنا لا نسلم احتياجه إلى إمام آخر لجواز أن يحصل
الاجتناب عن الخطأ بالإلهام أو بتصفية الباطن لزيادة قوة نفسه القدسية
واحتج المانعون لعدم وجوب عصمة الإمام بإجماع الصحابة على إمامة أبي بكر وعثمان

الا بعد ان نهم عنه

وعمر رضي الله عنهم مع انهم ما كانوا واجبي العصمة قال الفصل الثاني
في تولية والصحب الشيعة اقول هذا الفصل في تعيين الامام بعد النبي عليه السلام
اختلفوا في ذلك فقال اهل السنة ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر رض
وقالت الشيعة ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم علي رضي الله عنه وقالت
الراوندية وهم المنتسبون الى ابن الراوندي ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم
العباس رض واستدل اهل السنة بوجوه خمسة آ الامام الحق بعد النبي عليه السلام
اما ابو بكر او علي او العباس رضي الله عنهم بالاجماع والثاني والثالث باطل
لان عليا والعباس تركا المنازعة والمناظرة مع ابي بكر ولم يكن ترك المنازعة
للعجز فلو كانت الامامة حقا لواحد منهما لكان تركها مع القدرة معصية وذلك
يوجب انعزالهما واذا لم تكن الامامة حقا لواحد منهما تعين ان الامامة حق لابي بكر
رضي الله عنه بعد رسول الله صلعم وانما قلنا ان ترك المنازعة لم يكن للعجز لان عليا
رضي الله عنه كان في غاية الشجاعة ومعه فاطمة والحسن والحسين ولم يكن اكابر الصحابة
رضي الله عنهم حتى يقدر انه اجتمع عند علي رض سبعة من اكابر الصحابة مريدين امامته
حاملين على الطلب وروي ان العباس رض قال امدد يدك ابايعك حتى يقول
الناس بايع عم رسول الله ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان والزبير مع شجاعته
كان معه حتى جاء الى الزبير سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان
وتبنيس مكة وجاس ابن امية ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأن
الوادي خيلا ورجلا فعلم ان ترك علي والعباس المنازعة ما كان للعجز ولهذا
الشيعة بانه وان كان مع علي رض سبعة لكن كان جميع الصحابة مع ابي بكر وهم كانوا اكثر
من ثلثين الفا فانتفى القدرة ولئن سلمنا القدرة لكنهم خافوا الفتنة في زمان عدم استقرار
الدين لكثرة الاعداء وفيه نظر لان كثرة المخالفين لو كانت مما دخلا في الحق لكان
احفاد الاسلام ومن بذوه اولى واوجب وترك الحق مع القدرة معصية فالا يكون اذا كان
بناء على خوف الفتنة ب قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر امر
الرسول كل واحد بالاقتداء بابي بكر وعمر بعد وفاته فتعين امامتهما واجاب
الشيعة بان هذا الخبر خبر الواحد وايضا هذا الخبر غير صحيح والا لكان نصا على امامة
فلما وقعت المنازعة بين الصحابة في تعيين الامام بعد النبي عليه السلام ولم يعب بذلك احتاج
ابو بكر رض الى الاستدلال بشيء اخر حيث تمسك بقوله عليه السلام الائمة من قريش طالب
الانصار الامامة وقالوا منا امير ومنكم امير وفيه نظر لان هذا الخبر وان كان
خبر واحد لكنه مؤيد باخبار كثيرة بحيث يكون المجموع منقولا منزلة المتواتر منها قوله عليه السلام
لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يؤمهم غيره ومنها قوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر ومنها
قوله عليه السلام ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان ومنها

عوام

يتقدم عليه

قول علي رض خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعمر بعد نفس الاخبار ولا نسلم
ان لو كان هذا الخبر صحيحا لكان رفع المنازعة لان الدواعي بحسب الاغراض متفاوتة سلمناه ولا نسلم
عدم احتياجه الى الاستدلال الا بشيء اخر غير هذا الحديث لان كثرة الادلة مما يوجب دافع للمنازعة
بالكلية ودال على صحة ويدعاه من غير ان يوهم الافتراء والكذب وغير ذلك من الفوائد وايضا
نزاع الانصار ليس في امامة ابي بكر رض بل نزاعهم في الشركة وحينئذ التمسك بقوله عليه السلام الائمة
من قريش اولى من التمسك بقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر لان الانصار حينئذ
يكون يعيد قول عمر بالكلية في جميع الازمنة والتعاقب بحالة فالتمسك بقوله اقتدوا باللذين
وذلك ظاهر ج روى سفينة رض انه قال النبي عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير
ملكا عضوضا وذلك يدل على صحة خلافة الخلفاء الاربعة لان خلافتهم كانت مدة المذة
وقد تم ثلثون سنة بخمس على رض فيكون خلافة ابي بكر صحيحة واجاب الشيعة بان
هذا الخبر خبر الواحد وفيه نظر عرفته د ابو بكر افضل الصحابة كما تحققه والاولى بالامامة
فعلا او سد عاه ه استخلف النبي عليه السلام ابا بكر في الصلوة ايام مرضه وما عزله عن ذلك
فيستحق خلافته في الصلوة فيكون خليفة له في سائر الافعال لعدم القائل بالفرق ونقل
عن علي رض انه قال لابي بكر لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله في امر ديننا
افلا نقدمك في امر دنيانا لا يقال ورد البيع والعقد والاستقالة طلب ذلك قال فلما
قد عزله النبي لانه خرج الى المسجد تاخر ابو بكر وصلى النبي عليه السلام بالناس فلم
يكن باخره للتعظيم والوقت العزل اياه مع ان الائمة اجمعوا على ان النبي لم يعزله
الى وفاته ويؤيد ذلك قول علي رض قدمك رسول الله في امر ديننا قال ع واحتج الامامة
اقول احتج الشيعة على ان الامام الحق بعد رسول الله علي رض بوجوه سبعة ا الامام الحق
بعد رسول الله اما علي او ابو بكر او العباس رضي الله عنهم باجماع الامة والثاني والثالث باطل
لانهما ما كانا معصومين والامام يجب العصمة ولان العباس مع علي الصحابة في الايام
انكروا امامة ابي بكر رض ورضوا بامامة علي رض كما سيجيء فلو لم يكن الامامة حقا لعلي رض
لما فعلوا ذلك وفيه نظر لانا لا نسلم انهما ما كانا معصومين بل ما كانا واجبي العصمة
ولا يلزم منه ان يكونا غير معصومين ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم وجوب عصمة الامام ولا
نسلم انكار اكابر الصحابة امامته بل المشهور انهم صرحوا بالشفعة معه
قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون نزلت في علي رض لان عليا رض كان يصلي فسأله سائل شيئا فاعطاه باعطى
السائل خاتمه حال كونه راكعا فنزلت هذه الآية فيكون المؤمن اولى وبراهين بالتصرف
في امور المسلمين على ما بحكم الآية فهو الامام الحق بعد رسول الله وفيه نظر لان
قوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة صيغة الجمع حملها على الواحد خلاف
الاصل فان قيل نزول هذه الآية في شان علي رض قلت الاعتبار بعموم اللفظ

لا لخصوصية السنة كما ذكر في اصول الفقه قال وقلنا ثم يسأل ان غيره اعطى الفقير في حال الركوع قلنا لا يلزم من ذلك ان يختص بالاعطاء في حال الركوع لجواز ان يكون الواو في قوله وهم راكعون للاستيناف لا للحال وايضا الاعطاء في الصلوة مخل بكمال الخضوع في الصلوة وذلك لا يليق بامير المؤمنين ج قوله عليه السلم حين رجع عن حجة الوداع معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث متفق اهل النقل مصرف في امور جميع المسلمين وهذا عليهم فيكون علي رضي الله عنه كذلك فيكون اماما حقا بعد رسول الله وفيه نظر اذ لو كان مراد الحديث ما ظنوا يلزم ان يكون علي رضي الله عنه اماما في زمن النبي عليه السلم وهو خلاف الاجماع ولو كان مقيدا بما بعد الموت يلزم خلاف الظاهر ومن اجاب عنه د قوله عليه السلم لعلي رضي الله عنه حين خرج الى غزوة تبوك انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومرتبة هرون من موسى اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى عليه السلم فكذا مرتبة علي رضي الله عنه يكون اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي فيكون الامامة بعد رسول الله حقا له وفيه نظر لانا لا نسلم ان هرون يستحق الخلافة بعد موت موسى لجواز ان يكون ذلك الاستخلاف الى رجل معين ثم ان موسى في الخلافة لا يجوز ان يريد النبي عليه السلم من قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى تشبيه علي بهرون في الاخوة والقرابة ه علي رضي الله عنه افضل الخلق بعد النبي كما يجي فهو اولى بالامامة لان الافضل يجب ان يكون اماما و استخلف النبي عليه السلم عليا رضي الله عنه على المدينة في غزوة تبوك وما عزله فيستحق خلافته عليها بعد موته واذا كان خليفة في المدينة كان خليفة في الامة لعدم القائل بالفرق والاستخلاف على المدينة اقوى في الامامة من الاستخلاف في الصلوة وذلك ظاهر فالامام الحق بعد رسول الله علي رضي الله عنه وفيه نظر لان استخلافه في حيوته عليه السلم على المدينة ليس فيه ما يدل على بقاء خلافته بعد وفاته ان قيل هذا اورد ايضا على استخلاف ابي بكر قلنا ذلك وهو يقول على ما في مكر رسول الله في امور دينها ك علي رضي الله عنه اعلم الصحابة واشجعهم انقاهم واسيه الصحابة بالرسول عليه السلم من حيث النسب والصهرية والاقتدا فالاعلم الاشجع الاقرب اولى من الاخر فيه بغيره فالاقتدا بعلي رضي الله عنه بعد النبي اولى من الاقتدا بغيره وفيه نظر لان هذه الامور لا توجب ان يكون هو افضل بالمعنى الذي يجي قالت الغالب ط قال الى قوله واصحاب السبعة اقول هذا الفضل في افضل الناس بعد النبي عليه السلم المراد بالافضل ههنا ما يكون اكثر ثوابا من عند الله تعالى واختلفوا فيه فقال اهل السنة وقدماء المعتزلة ان افضل الناس بعد النبي عليه السلم ابو بكر رضي الله عنه وقالت الشيعة واكثر المتاخرين من المعتزلة ان افضل الناس بعد النبي عليه السلم علي رضي الله عنه استدل اهل السنة بوجهين ا قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى والمراد ابو بكر رضي الله عنه عند اكثر المفسرين والاتقى اكرم عند الله لقوله تعالى ان

ان

ان اكرمكم عند الله اتقيكم والاكرم عند الله هو الافضل لان المراد بالافضل ههنا ما يكون اكثر ثوابا من عند الله فابو بكر افضل ب قوله عليه السلم والله ما طلعت شمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر فيكون افضل من علي واصحاب الشيعة قالوا هذا لا يدل على ان ابا بكر افضل بل على ان غيره ليس افضل منه فجاز ان يكون مساويا له وفيه نظر لانه روي ان ابا الدردا رضي الله عنه كان يمشي امام ابي بكر فقال له النبي عليه السلم اتمشي امام من هو خير منك فقال ابو الدردا ا هو خير مني فقال النبي عليه السلم والله ما طلعت شمس ولا غربت على احد بعد النبيين افضل من ابي بكر فهذه الحالة تدل على افضليته مطلقا من غيره مساويا له لغيره والا لم يكن له فايدة وفيه بحث قال واحتجت الى قوله العقلية اقول احتجت الشيعة على ان عليا رضي الله عنه افضل الناس بعد رسول الله بان الفضيلة اما عقلية او نقلية والعقلية اما بالنسب او بالحسب وكان علي رضي الله عنه اكمل الصحابة في جميع ذلك فهو افضل اما افضليته بالنسب فلانه كان اقرب الى الرسول عليه السلم والعباس وان كان عم النبي صلعم لكنه كان اخا لعبد الله من الاب وكان ابو طالب اخا لعبد الله من الاب والام وكان علي رضي الله عنه هاشميا من الاب والام اما من الاب فلانه علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم واما من الام فلانه علي بن فاطمة بنت اسد بن هاشم وانها هاشمي افضل من غيره لقوله عليه السلم ان الله اصطفى من ولد اسمعيل قريشا واصطفى من قريش هاشما واما افضليته بالحسب وهو الشرف الذي يكون في الرجل بنفسه فلان اشرف الصفات النفسية العلم والزهد والشجاعة والسخاوة وعلي رضي الله عنه في هذه الصفات اتم واكمل من الصحابة اما العلم فلان عليا رضي الله عنه ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل والحكمة والنبوة والقضا والقدر واحوال المعاد ما لم يوجد في كلام احد من الصحابة كما ذكر في النهج وجميع الفرق ينتهي نسبتهم في علم اصول الكلام اليه فان المعتزلة ينتسبون انفسهم اليه والاشعرية ايضا منتسب اليه لان الاشعري كان تلميذ الجبائي المنتسب الى علي رضي الله عنه والشيعة انتسابهم اليه بين والخوارج مع كونهم ابعد الناس عن علي رضي الله عنه كان اكابرهم تلامذة له وابن عباس رضي الله عنهما رئيس المفسرين كان تلميذ علي رضي الله عنه في علم الفقه والفصاحة في الدرجة العليا وعلم النحو ظهر منه وارشد الاسود الدئلي اليه وكان علي رضي الله عنه عالما بعلم تصفية الباطن ومن تخلية السر عن الطلب سوى الحسن لا ينحصر ما لا الانوار الروحانية وهذا العلم من اسرار العلوم المعرفة الالهية ورد وليا حتى احذ جميع المشايخ منه رضي الله عنه او من اولاده او من تلامذة اولاده وروي عن علي رضي الله عنه قال لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية انزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سما او ارض او ليل او نهار

لابن عزوه عم من بعد كثير من المواضع التي يحكون علم واللغة نحو العلوم والاسرار والعدد كان على صعم

اولم

الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شي نزلت اعلم ان كسر الوسادة عبارة عن الجلوس
للحكم وروي ان عليا رض قال لو كشف الغطا ما ازددت يقينا وقال
عليه السلام اقضاكم علي والقضا يحتاج الى جميع العلوم وخصوصا الى الفروع
اما ان عليا رض ازهد الصحابة فلما علم منه بالتواتر من ترك الدنيا والدنيوية
والاحتراز عن المحظورات من اول عمره الى اخره مع القدرة حتى قال للدنيا طلقتك
ثلثا وكان زهاد الصحابة كابي ذر وسلمان وابي الدردا تلامذته واما سخاوة
علي رض فنفسه عن السوح حتى قال النبي عليه السلام لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار
وقال النبي عليه السلام يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وكذا سخاوته فانه
قد بلغ فيها الدرجة القصوى حتى اعطى في ليلة اقراصا كانت له ولاولاده عند الافطار
فانزل الله تعالى ويطعمون الطعام على حبه الاية وكان اولاد علي رض افضل اولاد الصحابة
كالحسن والحسين رضي الله عنهما قال النبي عليه السلام فيهما سيدا شباب اهل الجنة
واولاد الحسن مثل الحسن المثنى والحسن المثلث وعبد الله المثنى والنفس الزكية
واولاد الحسين مثل الائمة المشهورة وهم زين العابدين ومحمد الباقر وجعفر الصادق
وموسى الكاظم وعلي الرضا ومحمد التقي وعلي النقي والحسن الزكي وكان ابو يزيد البسطامي
شيخ مشايخ الاسلام سقا دار جعفر الصادق الذي هو من اولاد الحسين
ومعروف الكرخي اسلم على يد علي بن موسى الرضا وكان بواب داره وايضا
اجماع اكابر الصحابة وعلما بني العباس على بيعة علي رض دال على انه افضل
ولا عبرة بقول العوام الذين تخلفوا عن الاجماع قال واما الفضايل الى اخره
اقول اما الفضايل النقلية الحاصلة لعلي رض عنه مما روي عن النبي عليه السلام
فكثيرة وقد ذكر المصنف منها عشرة ا خبر الطير وهو ما روي عن انس ان
النبي عليه السلام اهدي له طاير مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك
اليك ياكل معي هذا الطير فجاء علي رض واكل معه فكان علي احب الخلق الى الله
وكل من كان كذلك كان افضل فعلي رض افضل ب خبر المنزلة وهو قوله عليه السلام لعلي
رضه انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وكان هرون افضل
رجاله عند موسى عليه فلا بد ان يكون علي كذلك وهذا الخبر اقوى
من قوله عليه السلام في حق ابي بكر رضي الله عنه والله ما طلعت شمس الخ لان
قوله عليه السلام في حق ابي بكر يدل على ان الغير ما كان افضل منه لانه اخبر بلفظ الماضي
لا على انه ما يكون افضل منه في الحال والاستقبال فجاز ان يكون عند ورود هذا
الخبر او يكون بعده وايضا خبر المنزلة يدل على ان علي رض في مرتبة الانبيا
الا انه ما منعه مانع وهو كون النبي عليه خاتم الانبيا لقوله عليه الا انه لا نبي
بعدي وخبر ابي بكر رضي الله عنه انما يدل على ان من هو ادنى من مرتبة

الانبيا ليس افضل منه لقوله عليه بعد النبيين والمرسلين فجاز ان يكون علي رضي الله
عنه افضل من ابي بكر ج خبر الراية روي ان النبي عليه السلام بعث ابا بكر الى
خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبات رسول الله صلعم مهموما فلما
اصبح خرج الى الناس ومعه الراية وقال لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال النبي عليه
اين علي فقيل انه ارمد العينين فطلبه وتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية وهذا
الخبر يدل على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر فعلي رض افضل منهما
د خبر الشهادة قالت عايشة رضي الله عنها كنت جالسا عند النبي عليه السلام اذ اقبل
علي فقال النبي عليه السلام هذا سيد العرب فقلت له بابي انت وامي الست سيد
العرب فقال انا سيد العالمين وهو سيد العرب واذا كان علي سيد العرب
يلزم ان يكون سيدا لابي بكر وعمر فيكون افضل منهما لان سيد كل قوم افضل
منهم قوله بابي انت وامي اي فديتك بابي انت وامي ه خبر مولى وقد مر قبل
ذلك و روى احمد البيهقي في فضايل الصحابة انه قال النبي عليه من اراد ان ينظر الى
ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى
عيسى في عبادته فلينظر الى وجه علي بن ابي طالب وهذا يوجب هذا الخبر مساواة
علي رض للانبيا عليهم السلام في صفاتهم والانبيا افضل من باقي الصحابة فكان علي
رضي الله عنه افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل ز روى انس
انه قال النبي عليه السلام انت اخي ووزيري وخير من اترك بعدي تقضي ديني وتنجز
وعدي علي بن ابي طالب قوله تقضي ديني اي تعطي ما لزم علي من مال التجهيز
كله الصدق قوله وتنجز وعدي اي ما تفي ما وعدت به ح روى ابن مسعود
انه قال النبي عليه علي خير البشر من ابى فقد كفر ط قال النبي عليه السلام
ع دي الله به يعني تلك الليلة خير الخلق وفي رواية خير هذه الامة وكان ما ذكر
الله به عليا فهو خير فيكون افضل ي روي انه قال النبي عليه السلام لفاطمة
ان الله اطلع على اهل الدنيا فاختار منها اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيا
فاختار منهم بعلك قال بعض علمائنا رضي الله عنه هذا برهان قاطع على افضليته لان
ما هو مختار فهو افضل قال هذا ما قالوه الى اخره اقول هذا ما قاله
الفريقان واما الحق والصدق ان الخلفا بل جميع الصحابة مكرمون عند الله موصوفون
بالفضايل الجميلة والخصال الحميدة ولا يجوز الطعن فيهم اصلا اذ الطعن
في الصحابة يوجب الكفر لان الله تعالى مدحهم في قوله والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه
وفي قوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم وايضا النبي صلعم مدحهم

الستة

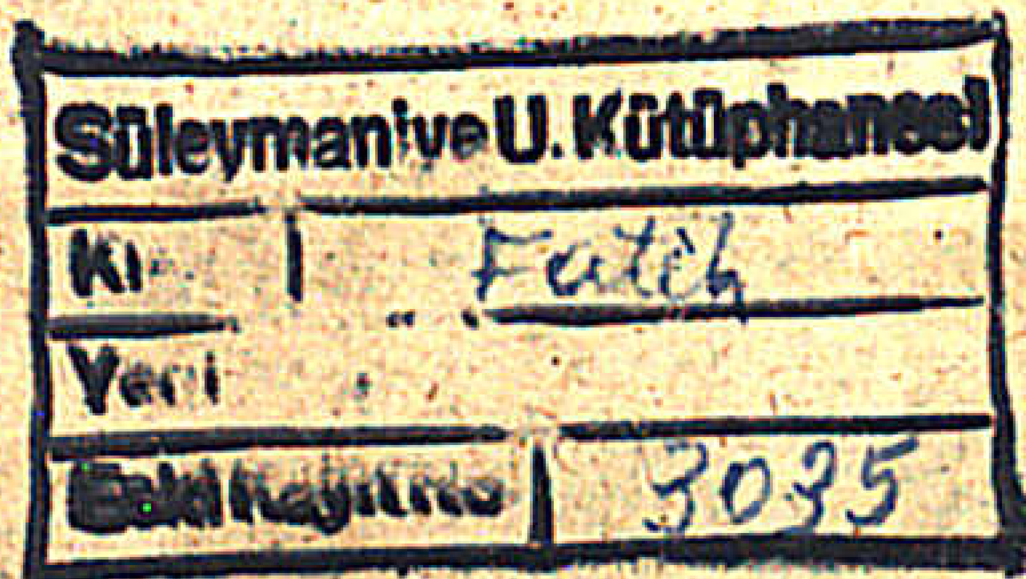
وفضائلهم من قوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ومن قوله لا تسبوا اصحابي لان
احدكم لو انفق ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ان نصفه فمن طعن فيهم
يكون بالحقيقة طاعنا في الله تعالى ورسوله ومن كان طاعنا في الله ورسول الله فهو
كافر فمن طعن في اصحابه يكون كافرا والحق عند المصنف انه يجوز امامة المفضول
مع وجود الفاضل لجواز ان يكون امامة المفضول مع وجود الفاضل لجواز ان يكون
امامة المفضول اقل افضا الى الشرور او اكثر افضا الى المصالح ويؤيد ذلك ما قاله
الشيعة ان اكثر الناس مبغضون عليا رضي لانه كان قتل اقاربهم فلهذا انكروا النص
الذي يدل على امامته ومنعوا حقه ونحن نقول خلافة كل من الخلفا الاربعة حقا
واعلم ان الكلام في هذه الصحيفة لا يخرج عن حيز الى الطرفين وقد تركنا المسائل الخلافية
لئلا يحمل على العصبية قال *اجعل* خاتمة لهذا الكتاب مقدمة خاتمة الكتاب
تقريرها ايها الراغب في تحصيل ما يوجب تصديق الصدق واتخ حال الحقيقة او العول
الذي يدل على حال الشي بحالج اذا كان مطابقا للامر باعتبار نسبته الى الامر لمه
فاذا اعتبرت نسبته الى الامر فهو الصدق ان المصنف رحمه الله قد اودع
عندك خلاصة الحكمة الالهية وزبدة الاسرار القدسية مستشهدا بالبراهين
القاطعة والحجج الساطعة فاستسعد بها فانها اعظم الملكات النظرية الحقيقية
اذ السعادة السرمدية والبهجة السرمدية انما هو من الاشتغال بالحق عن الحق
لان الاشتغال بالحق هو التوجه اليه وعن الغير هو الزهد فيه والتوجه اليه
يفيد القرب والوصول اليه وذلك من اجسم السعادات واعظم الكرامات والزهد
في الغير يوجب راحة القلب والبدن في الاولى والاخرى لسلامة القلب عن
التعلقات الدنياوية واللذات الجسمانية وفراغة البدن عن الاعمال الرديئة
الخسيسة والاشتغال الدنية الكريهة بخلاف الاشتغال بالغير عن الحق وبالحق
مع الغير اذ الاشتغال بالغير عن الحق كفر جلي ومع الحق شرك خفي والنجاة في
العكس يعني في الاشتغال بالحق عن الغير لان فيه السعادة الكلية والكرامة الحقيقية
كما بينا فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام
لها وهذه الدرجة العلية والمرتبة السنية اعني الاشتغال بالحق عن الغير مسبوقة
بالارادة التي هي حركة النفس الى الاشتغال بالقضا بل التي هي مرجحة للافعال
الاختيارية والارادة موقوفة على الاعتقاد الناشئ من اليقين البرهاني والعقد
الايماني بان يوخذ من نبي او ولي او مؤيد من عند الله العزيز الحكيم لسعة
الرغبة الصافية عن شوب التردد الذي هو احجب الحجب بين العبد والمعبود
لان التردد في شيء ضد الاقدام وتقصير في الجهد بتحقيقه ومانع عن الاقدام عليه
والوصول اليه ثم ذلك الاشتغال بعد الارادة المذكورة مشروط بتجلية الباطن

وتخلية السر عن كدورة من الاوصاف الردية والاخلاق الذميمة مثل الشهوة والغضب
والحرص والحسد فان هذه الاشيا تكدر النفس وتوجهها الى الظلمات
الحيوانية ومن الافعال الشيطانية وبعد ذلك مشروط بتجلية الباطن والسر
بالاوصاف المرضية ومن الاخلاق الحميدة كالرفق والرحمة والصدق والشفقة
فان هذه الاشيا تصفي النفس وترفق القلب في الاولى ان التخلية بالحقيقة
العزلة من الخلق لان مخالطة الناس ومشاهدة احوالهم تشوق النفس
الى الاحوال الردية والاخلاق الردية والثانية التحلية بالحقيقة الغمر المحبة
تعقبها الشوق الى الحق لانه يقتضي بعد القلب صفا النفس والعناية الى كافة
الخلق لا ساهيا الى الحق وذلك فضل الله يؤتيه من يشا والله ذو الفضل
العظيم ثم يتيسر بعد حصول التجلية والتخلية تحقيق الحق واما طيه عن سطح النظر
وتوجيه السر شطر الحق صميم الزهد والعبادة وتحصيل الادراك بالحق في
الغاية لانصرافه حينئذ الى قدس الجبروت مستمدا بالشروق بنور الحق
في سره حتى ترها عا شغل سره عن الحق استغفارا له فيكون بذاته وقواه
منخرطا في سلك القدسيين واتصل ان يدرك ما فيه الدرجات وجدان
تلك السعادات موقوف على الاعتقاد الجازم المستتبع للتصميم والجزم
الصارف للسر عن جناب الغرور الذي هو العالم الجسماني الى جناب
الحق الذي هو العالم العقلي فيتخلص السر الى نور الحق عن غيره من
حيث فيه لا سيما الاعتقاد الناشئ من اليقين البرهاني لان الاعتقاد
التقليدي لا يتجرد عن شوب شبهة فاما من هو المحققة او عدم
فهمه وقد اودع المصنف شكر الله سعيه في هذا الكتاب ما يحتاج
هذا المقصود وينجر به المطلوب فعليك بتحقيقه لانه يحول فحل
وما هو بالهزل فان ساعدك التوفيق الى هذا فذلك فضل الله عليك
عظيما هذا ما اردت ايراده غير متعرض لمذاكرات العويصة
والابحاث الكثيرة في لطف اللطائف من حل المباني
جامعا للشرح موجزها وبالجمل تلغيزها معرضا عن الاعتراضات
الكثيرة على طائلها مهذبا عن الشبهات المحققة على مقاصدها
وذلك لاني قد شرطت ان اوضح كلامه كما احاده
ولا التعرض لما اعتقده فان اردت الوقوف على
اللطائف العلية فعليك بتحصيل اللطائف الالهية
في شرح الصحائف الالهية ثم التأليف على يد المؤلف
الى العلام الجهير الاسعراني يوم من السابع
والعشر من شهر ربيع الاول لسنة ثلث وعشر وسبعمائة
وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب ليلة الخميس الثالث والعشر
من محرم من شهور سنة ثلث وتسعمائة بيد اضعف عباد

بحثا اعلم انى تعالى [illegible] في السح يسير الى حقيقة مميز ما يعين في
جميع العلوم احد ثم اقول ان كل مطلوب من سائر المطالب لا بد وان
يكون مشعورا به بوجه لامتناع توجه العقل الى ما ليس بمشعور به
اصلا وان يتصور غايته لان ما لا يتصور غايته امتنع طلبه لان غاية الشي
هو الباعث للفاعل على الشروع في طلب ذلك الشي ولقائل ان يقول
غاية الشي ما يتاخر عنه ومن على ما ذكرتم من المبادي فيجب ان يتقدم
عليه ولا نسلم كون الشي متاخرا عن شي ومتقدما عليه قلنا
لا نسلم عدم الاستقامة اذا كان التقدم والتاخر باعتبارين كالغاية
فان غاية الشي يتقدم عليه في الذهن ويتاخر عنه في الخارج والغاية
من ان كل علم له غاية ومن الموضوع والمسائل ومن المبادي وموضوع
كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية كالمقدار للهندسة وغير ذلك
ومبادي كل علم من ما يتوقف عليه الشروع ومن اما تصوري ومن
الحدود والرسوم واجزاؤها واما تصديقي ومن المقدمات التي
يتوقف ادلة مسائل العلم منها سواء كانت بينة بنفسها او بينة بغيرها
لا على وجه يلزم الدور والتسلسل المحالان ومسائل كل علم
ما يكون مطلوبا بينه بدليله ولما عرفت هذا فاعلم ان العقلاء اختلفوا
في موضوع علم الكلام فمنهم من يقول موضوعه ذات الله تعالى من حيث ما
لانا نبحث فيه عن اعراضه الذاتية من كونه ولقيا وفاعلا مختارا وعالما
وغير ذلك كما يبحث في الكتاب الثاني وذات الممكنات من حيث انها تحتاج الى علة
ومن ولقيل الوجود وذلك من عوارض ذاته لذاته الممكن لانه من مقتضيات
ذاته ولقائل ان يقول لا يجوز ان يكون ذات الله موضوع العلم
الكلام لانه لو كان موضوعا له لما كان مبرهنا عليه واللازم باطل
فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلانه لا يجوز على صاحب علم ما
ان يبرهن على موضوع علمه فيه اذ لو جاز ذلك لكان الموضوع مسئلة
من مسائل ذلك العلم فلم يكن موضوع العلم وهذا خلف وهو محال
فثبت بما ذكرناه ان موضوع العلم يمتنع ان يكون مبرهنا عليه فيه
واما انتفاء اللازم فلانا نقيم البرهان على وجوده وتعالى بالوجود
في الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب الثاني فظهر من هذا ان ذات
الله تعالى لا يجوز ان يكون موضوعا لهذا العلم ولقائل ان يقول
لا نسلم انتفاء اللازم قوله لانا نقيم البرهان على وجوب الوجود
قلنا سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون ذات الله تعالى

مبر

مبرهنا عليه فيه وكيف يلزم ولا يلزم من كون الوجود مبرهنا عليه
كون ذاته تعالى مبرهنا عليه فيه وما ذكرتم انما يلزم ان لو كان الوجود
عين الماهية وهو ممنوع والذي يدل على انه زائد عليه هو انا
نتصور الماهية الممكنة مع جواز الغفلة عن تحقق الوجود وذلك
يدل على كونه زائدا عليها ذهنا وخارجا ولقائل ان يقول نحن
نمنع الامكان مع جواز الغفلة هو ان الماهية قد يكون موجوده



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله القيوم
بذاته الدائم بصفاته القاهر بجبروته
الباهر بملكوته المتوحد بقدرته المعروف بحكمته
والصلوة على محمد الداعي بشريعته وعلى آله السالكين
طريقته اما بعد حمد الله تعالى فان المولى
المعظم سيد علماء عصره وفاضل ... صاحب الكمالات العلية
والسعادات السنية ... والرصينة
نظام الحق والدين ... [illegible]
قد سمع علي كتاب لطف اللطائف الكاشفة لاسرار الصحائف
[illegible] الى آخره ... بعد
[illegible]
الكتاب ... [illegible]
[illegible]

[illegible]

در مدینه ... بالتماس صاحب الکتاب
محمد الحسینی ... [illegible]
سنه ثلث وثلثین وتسعمائه حامداً مصلیاً

الا ای باغ عمرم را بهاران | غمت شادی جان روزگاران
الا ای دیده تاریک را نور | ز روی دوستانت چشم بد دور
الا ای مونس جان خرابم | خیالت همدم چشم پرآبم
الا ای مونس جانها خیالت | سر گردنکشان شد پای مالت
بخدمت میکنم هر لحظه تقصیر | ز لطف خویش عذر بنده بپذیر
بناکام ار ز تو کردم دوری | بجان تو همانم من که بودم
همان یکرنگ کوی توام من | همان آشفته موی توام من
ز جانم آتش عشق تو نشست | همان سوزی که بود اندر دلم هست
اگر خدمت نمی‌آید ز دستم | دعاگوی توام هر جا که هستم
دلی دارم برویت آرزومند | گواهست اندرین معنی خداوند
[illegible] | بدین زودی ز دستت کی گذارم
مرا در دامت افکندست تقدیر | اگرچه نیستم لایق چه تدبیر
سلام من بخوان ای خسته کلک | که هستم بی تو چون سرگشته بلبل
[illegible] حلقه در گوش | خوشم زان تو ام از جان بگوش
بخوان این نامه را کز غم نوشتم | سخنهای جگرسوز دل سرشتم

... عودی
... العشق زینی عودی
... عودی
... ولا ... عودی
... عودی ١٢
... عودی

... جهان ...

معاصه ابو بكر الفضل على صورتين كون كاملين
كالعلم بالسجاله كون الشيء الواحد بعد ما وجد ثانيا واستحاله كون الـ
في مكانين النفس يقع على معنى يشترك فيه النبات والحيوان والانسان
ومعنى يشترك فيه الانسان والملائكة وحده فالمعنى الاول انه كمال
لجسم جسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة وشرح هذا الحد ان
البزر اذا طرحت في الارض واستعدت للنمو والاغتذاء فقد تغير
عما كان عليه فقد تغير عما كان عليه قبل طرحه في الارض وذلك
بحدوث صفة فيه لم يكن استعد لقبولها من واهب الصور وهو
الله تعالى فتلك الصفة كمال له فلذلك قيل في الحد انه كمال اول
فضع ذلك موضع الحس وهذا يشترك فيه البذر والنطفة
للحيوان والنفس فالنفس صورة بالقياس الى المادة الممتزجة
اذ هي منطبعة في المادة وهي قوة بالقياس الى فعلها وكمال بالقياس
الى النوع ~~الانساني~~ النباتي والحيواني والظ انه احترز
عن الصناعي عن ما صورا الصناعا ايضا كمال لها والآلي احتراز عن
القوى التي في العناصر الاربعة فانها تفعل لا بالآلات بل بذواتها
والقوى النفسانية فعلها بالآلات فيه قولهم ذو حيوة بالقوة فصل لها
اي من شانه ان يحيا بالنمو ويبقى بالغذاء وقولهم كمال اول احتراز
بالاول عن قوة التحريك والاحساس فانها ايضا كمال للجسم لكنه ليس كمالا اول
بل ثانيا الوجود الكمال الاول الذي هو احساس عقلي اما الافلاك فهي
الدوام واما الانسان فقد يكون بالقوة تحركه

صح حفظا ... الاعظم ...
... شرح اسرار ... الامام ...
الرازي ...
...